شریعت بینچ سپریم کورٹ آف پاکستان کے

عدالتی فیصلے



جنھوں نے مملکتِ خداداد پاکستان میں اسلامی قوانین کے
نفاذ میں انتہائی اہم کردار انجام دیا



- فیصلہ رجم
- فیصلہ تصویر
- فیصلہ شفعہ
- ضمنی فیصلہ شفعہ
- فیصلہ قانونِ معاہدہ
- فیصلہ قصاص و دیت
- فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین
- فیصلہ زکوٰۃ و عشر
- فیصلہ سرحد کرایہ داری ایکٹ
- فیصلہ سرحد کرایہ داری ایکٹ (شرعی حیثیت)

از

جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

اوّل

ادارہ اسلامیات
لاہور - کراچی

شریعت بینچ سپریم کورٹ آف پاکستان کے

عدالتی فیصلے

جنھوں نے مملکتِ خداداد پاکستان میں اسلامی قوانین کے
نفاذ میں انتہائی اہم کردار انجام دیا

اوّل

از: جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

* فیصلہ رجم
* فیصلہ تصویر
* فیصلہ شفعہ
* ضمنی فیصلہ شفعہ
* فیصلہ قانونِ معاہدہ
* فیصلہ قصاص و دیت
* فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین
* فیصلہ زکوٰۃ و عشر
* فیصلہ سرمایہ داری ایکٹ
* فیصلہ سرمایہ داری ایکٹ شرعی حیثیت

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

● دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون [illegible] فیکس [illegible]

● ۱۹۰ انار کلی، لاہور، پاکستان
فون [illegible]

● موہن روڈ
چوک اردو بازار، کراچی فون [illegible]

عدالتی فیصلے جلد اول

اشاعت دوم : ذیقعدہ ۱۴۲۰ھ ، مارچ ۲۰۰۰ء
(اضافہ شدہ)
باہتمام : اشرف برادران سلمہم الرحمٰن

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور فون [illegible]، فیکس [illegible]	۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان فون [illegible]	موہن روڈ چوک اردو بازار، کراچی [illegible]

ملنے کے پتے
ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی نمبر ۱۴
مکتبہ دارالعلوم، دارالعلوم، کراچی نمبر ۱۴
دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر ۱
بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر ۱
بیت العلوم، نابھہ روڈ انارکلی، لاہور

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عدالتی فیصلے

(جدید ایڈیشن)

شریعت بنچ سپریم کورٹ آف پاکستان کے عدالتی فیصلوں کے مجموعہ کا پہلا ایڈیشن آج سے دس سال قبل طبع ہوا تھا جسے علماء، طلباء، اور قانون دان حلقوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ملک کے اہم دینی مراکز اور مدارس کے دارالافتاء میں ان شرعی فیصلوں کو نہ صرف اہتمام و احترام کے ساتھ پڑھا گیا بلکہ ان فیصلوں کی روشنی میں اہم فتاویٰ تحریر کئے گئے۔ مدرسین، مؤلفین اور خطباء نے ان فیصلوں کو اپنے دروس، اپنی تالیفات اور علمی تقاریر کے لئے مشعل راہ بنایا اور امت کے علمی حلقوں کو بلاشبہ اس سے اہم دینی نفع حاصل ہوا۔

ان عدالتی فیصلوں کا نیا ایڈیشن اب اہم اضافوں کے ساتھ دو جلدوں میں آپ کے سامنے ہے۔ نئے فیصلوں میں زرعی اصلاحات کا اہم اور مفصل فیصلہ، بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس، لاٹری کی حرمت، غاصبانہ قبضہ اور حق ملکیت، اراضی شاملات کی شرعی حیثیت اور زمین کی تقسیم پر پابندی سے متعلق جیسے اہم فیصلے بھی شامل اشاعت ہیں۔

ہماری دعا ہے کہ اللہ جل شانہ سپریم کورٹ آف پاکستان شریعت اپیلٹ بینچ کے اہم جج شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو صحت و عافیت کے ساتھ عمر دراز عطا فرمائے۔ جن کا وجود بلاشبہ امت کا عظیم سرمایہ ہے اور جن کے قلم سے اللہ جل شانہ نے قرآن و سنت اور اجماع امت کی صحیح تعبیر و تشریح کا اہم کام لیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید ہے کہ ربا (سود) سے متعلق وہ اہم فیصلہ جو وفاقی شرعی عدالت کے فیصلہ کے بعد سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلٹ بینچ میں پیش ہوا اور جس کی سماعت چھ ماہ سے زیادہ عرصہ تک جاری رہنے کے بعد حال میں ہی ختم ہوئی ہے۔ اس کا فیصلہ بھی انشاء اللہ بہت جلد منظر عام پر آئے گا اور وہ عدالتی فیصلوں کی تیسری جلد کے طور پر انشاء اللہ آپ تک پہنچا دیا جائے گا۔ وماذلك على الله بعزيز

محمود اشرف عثمانی

۲۵۔۴۔۱۴۲۰ھ

۸۔۸۔۱۹۹۹ء

استاذ: جامعہ دارالعلوم کراچی

مدیر: ادارہ اسلامیات لاہور۔ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

(سابقہ ایڈیشن)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ النبی الکریم وعلی
الہ واصحابہ اجمعین۔ امابعد

مملکت خداداد اسلامی جمہوریہ پاکستان ملت اسلامیہ کے لیے عموماً اور برصغیر کے مسلمانوں کے لیے خصوصاً وہ عظیم نعمت ہے جس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ بھی بہت کم لوگوں کو ہے۔ طرح طرح کی خصوصیتوں کی حامل اور قسم قسم کی نعمتوں سے مالامال یہ سرزمین دنیا کی وہ واحد مملکت ہے جو اسلام کے نام پر حاصل کی گئی۔ تحریکِ پاکستان کے دوران پاکستان کا مطلب کیا لاالہ الا اللہ کے مؤثر نعرے نے برصغیر کے مسلمانوں میں تازہ روح پھونک دی اور ہزارہا مسلمانوں نے اس نعرہ پر لبیک کہتے ہوئے اپنی جان و مال کے نذرانے پیش کیے اور اس کے نتیجہ میں دنیا کے نقشہ پر اس عظیم اسلامی مملکت کا ظہور ہوا جو آج دنیا کے مسلمانوں کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہے مگر غیروں کی آنکھوں کی مسلسل کھٹک۔

دنیا کی یہ عظیم اسلامی مملکت چونکہ وہ واحد مملکت تھی جو اسلام کے نام پر حاصل کی گئی اس لیے قدرتی طور پر اس خطہ زمین کو مثالی اسلامی سرزمین بنانے کی آرزو ہر مسلمان کے دل میں موجزن رہی۔ اور اندرونی و بیرونی سازشوں کے باوجود نام کی حد تک ہی سہی یہ مملکت اسلامی نظام کی طرف گامزن رہی۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان کا نام طے پانا، اسلام کا سرکاری مذہب قرار پانا، اور قرارداد مقاصد کی بطور دیباچہ آئین میں شمولیت اس کے چند نمایاں پہلو ہیں۔ آئین میں یہ شق

بھی شروع سے شامل چلی آرہی تھی کہ قرآن وسنت کے منافی کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا۔ مگر یہ شق عملاً اس لیے بے اثر تھی کہ کسی بھی عدالت میں کسی قانون کو قرآن وسنت کے منافی ہونے کی بناء پر چیلنج کرنے کا اختیار شہریوں کے پاس موجود نہ تھا۔ ۱۹۷۷ء میں تحریک نظام مصطفیٰ کے نام پر چلائی جانے والی تحریک کے نتیجہ میں مرحوم جنرل محمد ضیاء الحق بر سر اقتدار آئے تو انھوں نے ۱۹۷۹ء میں آئین میں ایک ترمیم کے ذریعہ باب ۳۔اے کا اضافہ کیا جس کے تحت وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بنچ سپریم کورٹ کا قیام عمل میں آیا اور حدود آرڈیننس کے مقدمات کی سماعت کے ساتھ وفاقی شرعی عدالت کو اس امر کا بھی اختیار دیا گیا کہ وہ (چند قوانین کو چھوڑ کر) پاکستان میں رائج الوقت کسی بھی قانون کے بارے میں قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں یہ فیصلہ سنا سکتی ہے کہ وہ اسلام کے منافی تو نہیں؟ اس سلسلہ میں اس کا طریقہ کار اتنا سادہ رکھا گیا کہ پاکستان کا کوئی بھی مسلم باشندہ اپنی معلومات کی بناء پر عدالت میں یہ درخواست دائر کر سکتا ہے کہ ملک میں جاری فلاں قانون یا اس قانون کی فلاں دفعہ قرآن وسنت کے خلاف ہے اس لیے اسے منسوخ کیا جائے۔ اس درخواست کے منسوخ ہونے کے بعد عدالت اس کی سماعت کے لیے تاریخ متعین کرتی ہے اور معینہ تاریخ پر درخواست میں درج قانون اور اس کی دفعات کے بارے میں دلائل کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ اور اس کا فیصلہ سنایا جاتا ہے۔ یہ طریق کار عام عدالتوں کے برعکس اس قدر سہل ہے کہ اگر بالفرض درخواست کنندہ کسی مجبوری کی وجہ سے اپنی درخواست کی مناسب پیروی نہ کر سکے تو بھی عدالت درخواست وصول ہونے کے بعد از خود اس قانون کا جائزہ لیتی ہے۔ اور قرآن وسنت کی روشنی میں اس کے اسلام کے منافی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فیصلہ سنا دیتی ہے وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلہ پر اگر کسی کو اطمینان نہ ہو تو وہ دلائل کے ساتھ اس فیصلہ کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ میں اپیل کر سکتا ہے یہ بنچ بھی اگر اس نتیجہ پر پہنچے کہ مروّجہ قانون یا اس کی فلاں دفعہ قرآن وسنت کے منافی ہے تو وہ حکومت کو چند ماہ بعد کی ایک تاریخ دیتی ہے جس تک شرعی عدالت کے فیصلہ کے مطابق نئی قانون سازی کرنا حکومت کے لیے لازمی ہوتا ہے۔ اگر حکومت اس عرصہ میں قانون سازی نہ کر سکے تو بھی مروّجہ قانون

شرعی عدالت کی دی ہوئی تاریخ سے کالعدم ہو جاتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت اور شرعی عدالتِ عظمیٰ نے اسلامی جمہوریہ پاکستان میں غیر اسلامی قوانین کی تنسیخ اور قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کے سلسلہ میں جو خاموش مگر اہم اور دوررس کام کیا ہے اس کا اندازہ بھی بہت کم لوگوں کو ہے۔۔۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اب تک پارلیمنٹ کے ذریعے اگرچہ غیر شرعی قوانین میں سے ایک دفعہ کی تبدیلی بھی ممکن نہیں ہو سکی مگر شرعی عدالت کے ذریعہ اب تک رائج الوقت قوانین کی سینکڑوں دفعات تبدیل ہو گئی ہیں جن سے غیر معمولی اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً شفعہ کے انگریزی رائج الوقت قانون کے خلاف وفاقی شرعی عدالت میں اپیل دائر کی گئی اس قانون میں ورثاء۔اور مزارع سمیت بعض ان لوگوں کو بھی شفعہ کا حق دیا گیا تھا جنھیں شریعت اسلامیہ کے قانون کے مطابق حق شفعہ حاصل نہیں نیز طلب شفعہ کے لیے شریعت کے احکام کے برخلاف طویل مدت کی اجازت دی گئی تھی۔اور شفیع خریداری کے ایک سال بعد تک شفعہ کا دعوٰی دائر کر کے زمین حاصل کر سکتا تھا جس کے نتیجہ میں عدالتوں میں شفعوں کے مقدمات کی بھرمار تھی۔ ان خلاف شریعت دفعات کے خلاف شرعی عدالت عظمیٰ نے قرآن وسنت کے مطابق جب اپنا فیصلہ دیا کہ شفعہ کا حق صرف تین قسم کے افراد کو حاصل ہے اور یہ حق بھی "ضعیف حق" ہے۔ جس کے لیے فوری طلب ناگزیر ہے تو اس ایک فیصلہ کے نتیجہ میں وہ سینکڑوں مقدمات ماتحت عام عدالتوں سے خارج قرار پائے جن میں یہ شرائط موجود نہ تھیں اور جنھیں محض ذاتی دشمنی کی بناء پر یا دوسروں کو تنگ کرنے کی نیت سے مشتری کے خلاف دائر کر دیا گیا تھا۔

یہ صرف ایک قانون شفعہ کی مثال پیش کی گئی ہے، ورنہ اس قسم کے خلافِ شریعت قوانین پر وفاقی شرعی عدالت (فیڈرل شریعت کورٹ) اور شریعت عدالت عظمیٰ (سپریم کورٹ شریعت اپیلیٹ بنچ) نے جو اہم فیصلے کیے ہیں وہ اسلامی تاریخ کا ایک حصہ بن گئے ہیں اور بدیر یا سویر ان فیصلوں کی اہمیت ضرور محسوس کی جائے گی ان عدالتوں نے نئے سانچوں میں اسلامی قانون سازی کی جو عظیم خدمت انجام دی اس کا اعتراف آج نہیں تو کل کا مؤرخ ضرور کرے گا۔اور اللہ

تعالیٰ کے یہاں تو اجر و ثواب انشاء اللہ ضرور ہے۔

ان شرعی عدالتوں کے ہوتے ہوئے بھی اگر ملک میں غیر اسلامی قوانین رائج ہیں تو اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ کہ چند قوانین کو جن میں مالیاتی قوانین، انتظامی قوانین اور عائلی قوانین شامل ہیں۔ ابتداہی سے ان عدالتوں میں چیلنج کیے جانے سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ ضرورت تھی کہ مؤثر دینی حلقے خصوصاوہ دینی جماعتیں جن کا اوڑھنا بچھونا اسلام کے نام پر سیاست ہے حکومت سے یہ مطالبہ کرتے کہ اس استثناء کو ختم کیا جائے اور جملہ قوانین کو ان عدالتوں میں چیلنج کیے جانے کا حق دیا جائے۔ اس مطالبہ میں ان مذکورہ حلقوں نے بہت بے پروائی اور بے نیازی کا مظاہرہ کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ استثنائی قوانین کو چھوڑ کر جن قوانین کو ان عدالتوں میں چیلنج کیا جاسکتا ہے وہ بھی چیلنج نہیں کیے گئے حالانکہ ان عدالتوں میں مروّجہ قوانین کو چیلنج کیے جانے کا طریقہ نسبتًا بہت سہل ہے اور کوئی بھی شخص ذرا سی توجہ کے بعد ان قوانین کو اِن عدالتوں میں چیلنج کر سکتا ہے۔ اس معاملہ میں بھی ذمہ دار دینی حلقوں نے اب تک بہت نامناسب تغافل کا مظاہرہ کیا ہے ضرورت ہے کہ قدیم و جدید علوم کے حامل علمی طبقے باہمی تعاون کے ساتھ غیر اسلامی قوانین کی نشاندہی کر کے انھیں ان عدالتوں میں چیلنج کریں تاکہ ملکی رائج الوقت قوانین میں جو امور صراحتًا قرآن و سنت کے خلاف ہیں وہ کالعدم قرار پائیں۔

یہ بات لائق صد اطمینان ہے کہ قرآن و سنت کے علوم کے حامل مستند علماء کی شرکت ان عدالتوں میں لازمی ہے جس کی وجہ سے قانونی حلقوں کے علاوہ دینی حلقوں اور عامۃ المسلمین کا بھرپور اعتماد بھی ان شرعی عدالتوں کو حاصل ہے۔

شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم کی شخصیت محتاج تعارف نہیں اس وقت ان کی ذات ملت اسلامیہ کے لیے نعمت خداوندی کی حیثیت رکھتی ہے قرآن و حدیث، فقہ و تصوف، اور تدین و تقویٰ کی جامعیت کے ساتھ قدیم و جدید علوم پر دسترس اور قرآن و سنت کو آج کی زبان میں سمجھانے کی خداداد صلاحیت انھیں منجانب اللہ عطا ہوئی ہے، فقہ و قانون پر ان جیسی نظر رکھنے والے حضرات خال خال ہیں۔ موصوف دام ظلہم پہلے وفاقی شرعی

عدالت میں اور اب ایک عرصہ سے شرعی عدالت عظمیٰ میں خاموشی کے ساتھ مصروف خدمت ہیں۔

ان محترم عدالتوں میں دیگر معزز جج حضرات کے علاوہ موصوف مد ظلہم کے قلم سے جو متعدد فیصلے نکلے وہ فقہ و قانون کے طالب علموں کے لیے ایک نمونہ کی حیثیت رکھتے ہیں یہ تمام فیصلے پی ایل ڈی کے شماروں میں اگرچہ چھپتے رہے مگر ان میں سے چند رسالہ "البلاغ" میں بھی طبع ہوئے۔ احقر نے پہلی مرتبہ جب ان میں سے ایک فیصلہ پڑھ کر اس سے بیش قیمت استفادہ کیا تو یہ قلبی خواہش پیدا ہوئی کہ یہ گوہرہائے نایاب جن کا عصر حاضر بے چینی سے منتظر تھا۔ ان لوگوں کے سامنے آنے چاہئیں جو عصر حاضر میں اسلام کے نفاذ کی تمنا رکھتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ علماء و وکلاء یعنی قدیم و جدید دونوں حلقوں کے لیے یہ فیصلے واقعتاً مشعل راہ ثابت ہوں گے۔ فی الحال اس مجموعہ میں چند اہم فیصلے جمع کر کے شامل اشاعت کیے جا رہے ہیں۔

ہمیں امید ہے کہ اس مجموعہ سے استفادہ کرنے والے حضرات محترم و مکرم مصنف دام ظلہم کے ساتھ ناشر کو بھی دعائے خیر میں یاد رکھیں گے۔

فقط

محمود اشرف عثمانی

استاذ جامعہ اشرفیہ لاہور

مدیر ادارہ اسلامیات لاہور

۱۵

رجم حدِّ شرعی ہے

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ

محمد تقی عثمانی

اِنِ الْحُكْمُ اِلاَّ لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُوْنَ

رجم حدِّ شرعی ہے

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ

محمد تقی عثمانی

"رجم" کے بارے میں حکومت کی نظر ثانی کی ایک درخواست پر وفاقی شرعی عدالت نے یہ متفقہ فیصلہ دیا ہے کہ جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈی ننس ۱۹۷۹ء کی دفعات ۵ اور ۶ جن میں رجم کو بطور حدِ شرعی نافذ کیا گیا ہے، احکام اسلام کے منافی نہیں ہیں۔ چھ ججوں پر مشتمل بنچ کا یہ فیصلہ پی، ایل، ڈی کے اکتوبر و نومبر ۱۹۸۳ء کے شماروں میں شائع ہو چکا ہے۔ جس میں تمام جج صاحبان نے اس فیصلے کے دلائل الگ الگ تحریر کیے ہیں جس وقت یہ فیصلہ ہوا۔ اس وقت مولانا محمد تقی عثمانی وفاقی شرعی عدالت میں جج کے طور پر کام کر رہے تھے اور اس بنچ میں شامل تھے۔ ان کا یہ فیصلہ چونکہ بہت سے علمی مباحث پر مشتمل ہے، اس لیے ہم ذیل میں یہ فیصلہ افادۂ عام کی غرض سے شائع کر رہے ہیں۔

وفاق پاکستان نے یہ درخواست حضور بخش بنام وفاق کے مقدمے میں عدالت ہذا کے فیصلے مورخہ ۲۱ مارچ ۱۹۸۱ء پر نظر ثانی کے لیے دائر کی ہے۔ عدالت ہذا نے اپنے مذکورہ فیصلے میں ایک کے مقابلے میں چار کی اکثریت سے حضور بخش وغیرہ کی درخواست کو قبول کرتے ہوئے یہ قرار دیا تھا کہ جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈی ننس ۱۹۷۹ء کی دفعات ۵ اور ۶ میں رجم کی سزا بطور حد کا بیان احکام اسلام کے منافی ہے اور حد صرف سو کوڑے ہیں اور ساتھ ہی وفاق پاکستان کو ہدایت کی تھی کہ مذکورہ بالا دفعات میں ۳۱ جولائی ۱۹۸۱ء تک ضروری ترمیمات کرلی جائیں۔

اس درخواست کو سماعت کے لیے منظور کرتے وقت ہمارے سامنے پہلا مسئلہ یہ تھا کہ نظر ثانی کی اس درخواست کی سماعت عدالت ہذا کے دائرۂ اختیار میں ہے یا نہیں؟۔ اس مسئلے پر ہم نے فاضل وکیل برائے وفاق مسؤل الیہ ایم آئی چودھری اور وکیل برائے مسئول الیہ نمبرا جناب شیمم عباس بخاری ایڈووکیٹ کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے اور متعلقہ مسائل و مواد کا جائزہ لیا، اس پہلو پر معزز چیف جسٹس صاحب اور جناب جسٹس ظہور الحق صاحب نے اپنے فیصلوں میں جو فاضلانہ بحث کی ہے مجھے چونکہ اس سے اتفاق ہے اس لیے اس مسئلہ پر میں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔

مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر عدالت ہذا نے اس مقدمے کے دوران فریقین کے فاضل وکلاء کے علاوہ ملک کے ممتاز علماء، دانش وروں اور ماہرین قانون کو دعوت دی کہ وہ اس مسئلے پر عدالت کی مدد فرمائیں، چنانچہ مولانا طاہر القادری، مولانا محمد اشرف خان صاحب، جناب ایس ایم ظفر صاحب ایڈووکیٹ، علامہ سید محمد رضی صاحب، مولانا محمد حنیف ندوی صاحب، مولانا سبحان محمود صاحب، مولانا قاضی سعد اللہ صاحب، جناب محمد اسلم صاحب اور پروفیسر محمود احمد غازی صاحب نے اس موضوع پر عدالت سے تفصیل کے ساتھ خطاب کیا اور ان کے علاوہ مولانا عبدالقدوس ہاشمی، مولانا صلاح الدین یوسف اور مولانا محمد یوسف قریشی نے اپنے نتائج فکر تحریری صورت میں پیش کیے۔ میں عدالت کی طرف سے ان سب حضرات کا شکر گزار ہوں، خاص طور پر مولانا طاہر القادری، مولانا محمد اشرف خان صاحب، مولانا سبحان محمود صاحب اور جناب شیمم عباس بخاری ایڈووکیٹ نے اس مقدمے میں عدالت کی مدد کے لیے جس محنت اور عرق ریزی کا مظاہرہ کیا اس پر اپنے خراج تحسین کو ریکارڈ پر لانا بھی ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۔ سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آیا "رجم" کی سزا قرآن مجید میں مذکور ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائے نہیں ہوسکتیں کہ زنا کی سزا کے طور پر صراحۃً اس کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔ البتہ سورہ مائدہ کی آیات ۴۱ تا ۵۰ میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ یہ آیات کریمہ مندرجہ ذیل ہیں۔

يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا

بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ وَمِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ
سَمّٰعُوْنَ لِقَوْمٍ اٰخَرِيْنَ لَمْ يَاْتُوْكَ يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ يَقُوْلُوْنَ
اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ وَاِنْ لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوْا وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهٗ فَلَنْ
تَمْلِكَ لَهٗ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يُّطَهِّرَ قُلُوْبَهُمْ لَهُمْ
فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ
لِلسُّحْتِ فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ وَاِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ
فَلَنْ يَّضُرُّوْكَ شَيْئًا وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِيْنَ وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ ثُمَّ
يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَمَآ اُولٰٓئِكَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى
وَّنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ
بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ
وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيَاتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ
فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ۔

ان آیات کا ترجمہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے بیان القرآن میں اس طرح کیا ہے۔

اے رسولؐ! جو لوگ کفر کی باتوں میں دور دور گرتے ہیں، آپ کو وہ مغموم نہ کریں، خواہ ان لوگوں میں سے ہوں جو اپنے منہ سے تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اور ان کے دل یقین نہیں لائے اور خواہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں جو کہ یہودی ہیں یہ لوگ غلط باتیں سننے کے عادی ہیں۔ آپ کی باتیں دوسری قوم کی خاطر سے کان دھر دھر سنتے ہیں، جس قوم کے یہ حالات ہیں کہ وہ آپ کے پاس نہیں آئے، کلام الٰہی بعد اس کے کہ وہ اپنے موقع پر ہوتا ہے، بدلتے رہتے

ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر تم کو یہ حکم ملے تب تو اس کو قبول کر لینا اور اگر تم کو یہ حکم نہ ملے تو احتیاط رکھنا اور جس کا خراب ہونا خدا ہی کو منظور ہو تو اس کے لیے اللہ سے تیرا کچھ زور نہیں چل سکتا، یہ لوگ ایسے ہیں کہ خدا تعالٰی کو ان کے دلوں کا پاک کرنا منظور نہیں ہوا۔ ان لوگون کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے سزائے عظیم ہے۔ یہ لوگ غلط باتوں کے سننے کے عادی ہیں، حرام کے کھانے والے ہیں تو اگر یہ لوگ آپ کے پاس آویں تو خواہ آپ ان میں فیصلہ کر دیجیے یا ان کو ٹال دیجیے، اور اگر آپ ان کو ٹال ہی دیں تو ان کی مجال نہیں کہ آپ کو ذرا بھی ضرر پہنچا سکیں۔ اور اگر آپ فیصلہ کریں تو ان میں عدل کے موافق فیصلہ کیجیے، بے شک حق تعالٰی عدل کرنے والوں سے محبت کرتے ہیں' اور وہ آپ سے کیسے فیصلہ کراتے ہیں، حالانکہ ان کے پاس تورات ہے، جس میں اللہ کا حکم ہے، پھر اس کے بعد ہٹ جاتے ہیں اور یہ لوگ ہرگز اعتقاد والے نہیں، ہم نے تورات نازل فرمائی تھی جس میں ہدایت تھی اور وضوح تھا۔ انبیاء جو کہ اللہ تعالٰی کے مطیع تھے اس کے موافق یہود کو حکم دیا کرتے تھے اور اہل اللہ اور علماء بھی۔ بوجہ اس کے کہ ان کو اس کتاب اللہ کی نگہداشت کا حکم دیا گیا اور وہ اس کے اقراری ہوگئے تھے، سو تم بھی لوگوں سے اندیشہ مت کرو اور مجھ سے ڈرو اور میرے احکام کے بدلے میں متاع قلیل مت لو، اور جو شخص خدا تعالٰی کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے سو ایسے لوگ بالکل کافر ہیں۔

ان آیات کریمہ کا سادہ سا مطالعہ بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ آیتیں کسی خاص واقعے کے پس منظر میں نازل ہوئی ہیں جس میں کچھ یہودی آپ کے پاس کسی مقدمے کا فیصلہ کرانے کے لیے آئے تھے اور ان کے پیش نظر یہ تھا کہ اگر آنحضرت ﷺ اس قضیے کا فیصلہ انکی خواہشات کے مطابق کر دیں تو اسے قبول کر لیں ورنہ اس سے انکار کر دیں۔

قرآن کریم میں یہ واقعہ بیان کیا گیا، لیکن صحیح احادیث میں اس کی تفصیل آئی ہے اور تفسیر د

حدیث کی تقریباً ہر کتاب میں اس واقعے کو کہیں مفصل اور کہیں مختصر طریقے پر بیان کیا گیا ہے یوں تو اس واقعے کو بہت سے صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے لیکن حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں واقعے کے بیشتر ضروری اجزاء زیادہ جامعیت اور اختصار کے ساتھ آ گئے ہیں۔ اس لیے حضرت جابرؓ کی اس حدیث کا متن ذیل میں درج کرنا زیادہ مناسب ہو گا۔

عن جابر بن عبدالله قال: زنا رجل من اهل فدك، فكتب اهل فدك الى اناس من اليهود بالمدينة ان سلوا محمدا عن ذالك، فان امركم بالجلد فخذوه عنه، وان امركم بالرجم فلا تاخذوه عنه، فسئالوه عن ذلك، فقال، ارسلوا الىّ اعلم رجلين فيكم، فجاء وا برجل اعوريقال له ابن صوريا، واخر، فقال لهما النبی ﷺ انتما اعلم من فيكما؟ فقالا، قدنحانا قومنا لذلك، فقال النبی ﷺ: اليس عندكما التوراة فيها حكم الله؟ قالا، بلى فقال النبی ﷺ فانشدكم بالذى فلق البحر لبنى اسرائيل و ظلل عليكم الغمام و انجاكم من آل فرعون و انزل المن والسلوى على بنى اسرائيل، ماتجدون فى التوراة من شان الرجم؟ فقال احد هما للاخر، مانشدت بمثله قط، ثم قال: نجد ترداد النظرزينة، والاعتناق زينة والقبل زينة فاذا شهد اربعه انهم رأوه يبدى و يعيد، كما يدخل الميل فى المكحلة فقد وجب الرجم، فقال النبی ﷺ هوذاك، فامرله، فرجم، فنزلت فان جاء وك فاحكم بينهم۔ الخ

(مسند الحمیدی ص ۵۴۱ و ۵۴۲ ج ۲ حدیث نمبر ۱۲۹۴ مطبوعہ مجلس علمی کراچی ۱۹۶۳ء)

حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ فدک کے لوگوں میں سے ایک شخص نے زنا کر لیا تھا اس پر فدک کے لوگوں نے مدینہ طیبہ کے یہودیوں میں سے کچھ لوگوں کو لکھا کہ "محمد ﷺ سے اس بارے میں پوچھو اگر وہ تمہیں کوڑوں کا حکم دیں تو اسے قبول کر لینا اور

سنگساری کا حکم دیں تو قبول نہ کرنا۔ چنانچہ ان لوگوں نے آپؐ سے اس بارے میں پوچھا۔ آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاس اپنے دو آدمی ایسے بھیجو جو تمھارے درمیان سب سے زیادہ علم رکھتے ہوں، چنانچہ "وہ ابن صوریا نامی ایک یک چشم آدمی کو اور ایک اور شخص کو لے آئے، ان سے آپؐ نے پوچھا "کیا تم اپنے لوگوں میں سب سے بڑے عالم ہو؟ انھوں نے کہا جبھی تو ہماری قوم نے ہم سے رجوع کیا ہے، آپؐ نے ان سے فرمایا "کیا تمھارے پاس تورات نہیں ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہو؟" انھوں نے کہا "کیوں نہیں"؟ آپؐ نے فرمایا بس تو میں تمھیں اس ذات کی قسم دیتا ہوں جس نے بنی اسرائیل کے لیے سمندر کو پھاڑا، تم لوگوں پر ابر کا سایہ کیا، تمھیں آل فرعون سے نجات دی اور بنی اسرائیل پر من وسلویٰ نازل کیا، یہ بتاؤ کہ تم تورات میں رجم کے حکم کے بارے میں کیا پاتے ہو؟" اس پر ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا" آج تک مجھے ایسی قسم نہیں دی گئی، پھر وہ بولے "ہم یہ پاتے ہیں کہ بدنگاہی بھی ایک قسم کا زنا ہے اور بوس وکنار بھی ایک قسم کا زنا ہے۔ لیکن اگر چار آدمی اس بات کی گواہی دیدیں کہ انھوں نے ملزم کو اس طرح دخول کرتے دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی تو اس وقت رجم واجب ہو جاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے اس موقعہ پر فرمایا "بس یہی تو بات ہے" اس کے بعد آپؐ نے اس زانی کو سنگسار کرنے کا حکم دیا، چنانچہ اسے سنگسار کیا گیا، اس پر یہ آیات (یعنی سورۂ مائدہ کی مذکورہ بالا آیات) نازل ہوئیں کہ فان جاء وك فاحكم بينهم

عدالت ہذا کے اس فیصلے میں جس پر اس وقت نظر ثانی کی جارہی ہے۔ یہودیوں کے اس واقعہ پر اس وجہ سے تفصیل کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ یہ یہودیوں کا واقعہ ہے اور اس میں خود ان کے مذہب کے مطابق فیصلہ کیا گیا تھا۔ لہٰذا یہ مسلمانوں کے لیے قابل اطلاق نہیں ہے۔

نظر ثانی کے وقت ہمارے سامنے اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی کہ قانون زنا پر اس واقعے کے کیا اثرات ہیں؟ اور آنحضرت ﷺ نے یہ فیصلہ کس حیثیت سے فرمایا تھا؟ چنانچہ

اس پہلو پر قدرے مفصل تحقیق کی ضرورت ہے۔

اس واقعے میں دو باتیں خاص طور پر تنقیح طلب ہیں۔ایک یہ کہ آنحضرت ﷺ نے یہ فیصلہ اپنی شریعت کے مطابق فرمایا تھا؟ یا تورات کے حکم کے مطابق؟اور دوسرے یہ کہ یہ واقعہ کب کا ہے؟اور سورہ نور کی آیت نمبر ۲ جس میں زناکار کے لیے سو کوڑوں کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ اس وقت نازل ہو چکی تھی یا نہیں؟ لیکن اس موضوع پر میں آگے چل کر بحث کروں گا کیونکہ اس کا تعلق احادیث رجم سے ہے۔یہاں اس واقعے کو نقل کرنے سے مقصد صرف یہ تھا کہ اگرچہ قرآن کریم میں زانی کے لیے رجم کا حکم صراحتہً مذکور نہیں ہے۔ لیکن سورہ مائدہ کی مذکورہ بالا آیات چونکہ یہودیوں کے رجم کے بارے میں نازل ہوئیں اس لیے ان آیات میں نہ صرف یہ کہ اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے "بلکہ رجم" کے حکم کو "حکم اللہ" (اللہ کا حکم) ماانزل اللہ (اللہ کا نازل کیا ہوا حکم) اور "القسط" (انصاف) کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور سرکار دو عالم ﷺ کو اس کے مطابق فیصلہ کرنے کی تاکید فرمائی گئی ہے۔

۲۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا قرآن مجید میں کوئی آیت ایسی ہے جس سے زانی محصن کے لیے سزائے رجم کی نفی ہوتی ہو؟ اس سلسلے میں مسئول الیہ کے فاضل وکیل نے یہ موقف اختیار کیا کہ سورہ نور کی آیت نمبر ۲ سزائے رجم کی نفی کرتی ہے اس لیے کہ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

زناکار عورت اور زناکار مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں زانی اور زانیہ بالکل عام ہیں اور اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کا کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا شادی شدہ زانی کے لیے کوئی ایسی سزا تجویز کرنا جو قرآن کریم میں مذکور نہیں ہے اس آیت کے خلاف ہوگا اور جن احادیث میں سزائے رجم کا ذکر آیا ہے وہ اس آیت کے خلاف ہونے کی بناء پر ناقابل اعتبار، ناقابل عمل یا کم از کم لائق تاویل ضرور ہیں ورنہ اگر ان احادیث کی بناء پر سزائے رجم کو حد شرعی قرار دیا گیا تو اس سے لازم آئے گا کہ حدیث نے قرآن کریم کی اس آیت کو منسوخ کر دیا، حالانکہ حدیث کے ذریعے قرآن کریم کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

کم و بیش یہی موقف اس عدالت کے سابقہ اکثریتی فیصلے میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

یہ مسئلہ چونکہ زیر بحث مقدمے میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس لیے اس کا قدرے تفصیل کے ساتھ جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

۴۔ یہاں سب سے پہلے سوال یہ ہے کہ سنت میں شادی شدہ زانی کے لیے رجم کا حکم مذکور ہے کیا وہ سورۂ نور کی مذکورہ آیت کے معارض ہے؟ میری رائے میں سنت کی تشریعی اور قانونی حیثیت تسلیم کر لینے کے بعد سورۂ نور کی مذکورہ آیت اور سنت کے حکم رجم میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔ سورۂ نور کا حکم عام ہے اور سنت کا حکم ایک خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر دو مختلف قانونوں میں ایک جگہ حکم عام اور دوسری جگہ خاص ہو تو ان کو باہم نہ متعارض سمجھا جا سکتا ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک قانون نے دوسرے کو منسوخ کر دیا۔

یہ بات ایک مثال سے واضح ہو سکے گی۔

مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۹ کی عبارت یہ ہے:

"Whoever commits theft shall be punished with imprisonment fo either description forterm which may extend to three years, or with fine, or with both"

اس دفعہ کا حکم عام ہے کہ "جو شخص بھی چوری کرے اس کی سزا تین سال تک قید یا جرمانہ یا دونوں ہو سکتی ہیں" اس میں ہر قسم کا چور داخل ہے خواہ اس نے کسی مکان سے چوری کی ہو یا دوکان سے، وہ کسی کا ملازم ہو یا نہ ہو۔

اس کے بعد دفعہ ۳۸۰ کے الفاظ یہ ہیں۔

"Whoever commits theft in any building........used a human dwelling .... shall be punished with imprisonment of either description for a term

which may extend to seven years, and shall also be liable to fine."

اس دفعہ میں کہا گیا ہے کہ "جو شخص کسی رہائشی عمارت سے چوری کا ارتکاب کرے، اس کی سزا سات سال تک ہوسکتی ہے" یہاں ایک ایسی خاص قسم کی چوری کا حکم بتایا گیا ہے جو دفعہ ۳۷۹ کے عموم میں بھی داخل تھی، اب کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ دفعہ ۳۸۰ دفعہ ۳۷۹ سے متعارض ہے یا دفعہ ۳۸۰ نے دفعہ ۳۷۹ کو منسوخ کر دیا ہے؟

پھر دفعہ ۳۸۱ کے الفاظ یہ ہیں۔

"Whoever beings clerk or servent.......commits theft in respect of any property in the possession of his master or employees shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to seven years...."

اس دفعہ میں ایک خاص قسم کے چور کے لیے (یعنی ملازم جبکہ اپنے آجر کی چوری کی) الگ سزا مقرر کی گئی ہے، حالانکہ دفعہ ۳۷۹ کے عمومی مفہوم میں یہ چور بھی داخل تھا اب کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ دفعہ ۳۸۱ نے دفعہ ۳۷۹ کو منسوخ کر دیا؟

پھر ۱۹۷۹ء میں آرڈی ننس نمبر (۶) ۱۹۷۹ء نافذ ہوا جس کی دفعہ (۹) میں کہا گیا ہے۔

"Whoever commits theft liable to had for the first time shall be punished with amputation of his right hand from the joint of his wrist"

اس دفعہ نے ایک خاص قسم کے چور کے لیے جس نے سرقہ موجب حد کا ارتکاب کیا ہو ایک بالکل مختلف سزا یعنی قطع ید مقرر کر دی۔ اب کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ آرڈی ننس نمبر (۶) ۱۹۷۹ء کی دفعہ (۹) نے تعزیرات پاکستان کی دفعات ۳۷۹، ۳۸۰ اور ۳۸۱ کو منسوخ

(REPEAL) کر دیا؟

ظاہر ہے کہ ان تینوں سوالات کا جواب نفی میں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱ اور آرڈیننس نمبر (۶) ۱۹۷۹ء کی دفعہ ۶ سب بیک وقت نافذ العمل ہیں اور یہ بات صرف اتنی ہے کہ دفعہ ۳۷۹ کا حکم عام تھا، اور باقی تینوں قوانین میں کچھ مخصوص صورتوں کا حکم الگ بیان کر دیا گیا ہے۔

اس صورت حال کی توجیہ دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ دفعہ ۳۸۰ اور ۳۸۱ اور حدود آرڈیننس کی دفعہ (۹) نے دفعہ ۳۷۹ کے عموم میں تخصیص پیدا کر دی ہے اور اب دفعہ ۳۷۹ صرف ان چوروں پر اطلاق پذیر ہوگی جو مذکورہ تین قوانین کی زد میں نہ آتے ہوں۔

اور دوسری توجیہ یہ ممکن ہے کہ دفعہ ۳۷۹ کا عموم اب بھی برقرار ہے اور جو شخص کسی رہائشی مکان میں چوری کرے گا وہ بیک وقت دو دفعات کے تحت مجرم ہوگا، ایک دفعہ ۳۷۹ کے تحت اور دوسرے دفعہ ۳۸۰ کے تحت، لیکن چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ چھوٹی سزا بڑی سزا میں مدغم ہو جاتی ہے اس لیے عملاً اس کو سزا دفعہ ۳۸۰ کے تحت دی جائے گی اور یہی معاملہ دفعہ ۳۸۱ اور حدود آرڈی ننس (۶) کی دفعہ (۹) میں ہوگا۔

تقریباً یہی صورتحال زانی کی سزا کے سلسلے میں واقع ہوئی ہے۔ قرآن کریم کی سورہ نور آیت نمبر ۲ میں حکم یہ دیا گیا کہ زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے ہے۔ اس میں کسی خاص قسم کے زانی اور زانیہ کا بیان نہیں، بلکہ اپنے الفاظ کے لحاظ سے یہ حکم ہر قسم کے زانی کے لیے عام ہے۔

اس کے بعد اگر سنت (جو اسلامی قانون کا دوسرا مستقل ماخذ ہے) یہ کہے کہ ایک خاص قسم کے زانی یعنی محصن کی سزا رجم ہے تو اس کو کسی بھی صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ حکم سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ کے معارض ہے۔ یا اس کو ماننے سے سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ منسوخ (Repeal) ہو جائے گی۔ بلکہ جس طرح مذکورہ مثال میں تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۹ اور دفعہ ۳۸۰ بیک وقت نافذ العمل ہیں اسی طرح سورۂ نور کا حکم اور سنت کا حکم رجم بھی بیک وقت نافذ العمل رہ سکتے ہیں۔

۵۔ یہیں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سنت قرآن کریم کے علاوہ اسلامی قانون کا مستقل ماخذ ہے؟ اس سوال کے جواب میں عدالت ہذا کے سابقہ فیصلے میں جسٹس ذکاء اللہ لودھی صاحب نے اپنے فیصلے کے فقرہ نمبر (۵) اور (۶) میں حدیث کو قانون سازی کے معاملے میں ناقابل اعتبار قرار دینے کی طرف اپنا میلان ظاہر کیا ہے، اور فقرہ نمبر (۶) میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ:۔

"It is thus impossible to safely use "Ahadith" in law making.

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ "سنت" کی تشریعی اور قانونی حیثیت کو معرض بحث میں لانا عدالت ہذا کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی اس معاملے میں بالکل واضح ہے جس میں کہا گیا ہے کہ:

"The court may on the petition of the Federal Goverment or a Provincial goverment, examine and decide the question whether or not any law or provision of law is repugant to the injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and the Sunnah of the Holy Prophet."

اس دفعہ کی روشنی میں جس طرح قرآن کریم کی تشریعی حیثیت کو معرض بحث میں لانا اس عدالت کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ اسی طرح سنت کی تشریعی حیثیت کے بارے میں بھی یہ عدالت کوئی بحث نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس عدالت کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ اس مسئلے پر غور یا بحث کرے کہ سنت کی بنیاد پر قانون سازی کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ کسی قانون کے بارے میں اس بات کا جائزہ لے کر وہ قرآن یا سنت کے خلاف ہے یا نہیں؟

اس کے علاوہ میرے نزدیک قرآن کریم کو مآخذ شریعت تسلیم کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نبی کریم سرور دو عالم ﷺ کی سنت کو مستقل ماخذ شریعت تسلیم کیا جائے۔ قرآن کریم نے جس

کثرت کے ساتھ اللہ کی اطاعت کے ساتھ ساتھ رسول کی اطاعت کا حکم دیا ہے اس سے اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ قرآن کریم کی طرح سنت بھی اسلامی احکام کا ایک مستقل ماخذ ہے۔ جناب شمیم عباس بخاری صاحب نے اپنی بحث کے دوران یہ خیال ظاہر کیا کہ قرآن کریم نے "رسول" کی اطاعت کا حکم بحیثیت سربراہ حکومت دیا ہے، لہٰذا اس سے مراد سربراہ حکومت کی اطاعت ہے، اس پر بنچ کی طرف سے یہ سوال کیا گیا کہ سورۂ نساء آیت نمبر(۵۹) میں اللہ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ "اولوالامر" کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ اگر "رسول" سے مراد سربراہ حکومت ہے تو "اولوالامر" سے کون مراد ہیں؟ اس کے جواب میں بخاری صاحب نے کہا کہ اس سے مراد صوبائی عمال ہیں۔ لیکن جب بنچ کی طرف سے پوچھا گیا کہ اگر اس سے مراد صوبائی عمال ہیں تو آنحضرت ﷺ کے وصال کے بعد "سربراہ حکومت" کی اطاعت کا حکم اس آیت کے کون سے لفظ سے نکالا جاسکے گا؟ تو اس سوال کا وہ کوئی واضح جواب نہ دے سکے۔ بہر کیف! اطاعت رسول کے موضوع پر متعدد قرآنی آیات جسٹس کریم اللہ درانی مرحوم نے اپنے فیصلے میں نقل کی ہیں۔ ان آیات سے جو نتیجہ انھوں نے نکالا ہے مجھے اس سے پورا اتفاق ہے۔ ان آیات کے علاوہ اس موضوع پر اور بھی بہت سی آیات نقل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن چونکہ "سنت" کی تشریعی حیثیت کا جائزہ لینا عدالت ہذا کے دائرۂ اختیار سے خارج ہے اس لیے میں اس بحث کو غیر ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک جناب جسٹس لودھی صاحب کا حدیث کے بارے میں مذکورہ تبصرہ چونکہ عدالت ہذا کے دائرہ اختیار سے باہر ہے اور قرآن کریم کے دلائل بھی اس کی تائید نہیں کرتے، لہٰذا اس سے اتفاق ممکن نہیں۔

۶۔ اس کے برعکس بعض حضرات نے سنت کی قانونی حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود یہ دلیل پیش کی ہے کہ سنت چونکہ قرآن کریم کے بعد دوسرے درجے کا ماخذ ہے اس لیے سنت کے ذریعے قرآن کریم کے کسی حکم کو منسوخ کرنا ممکن نہیں اور سنت کا حکم رجم چونکہ سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ سے معارض ہے اس لیے اس کے ذریعہ سورۂ نور کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

میں اوپر اپنے فیصلے کے پیراگراف نمبر ۳ میں اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کر چکا ہوں کہ

سنت کی تشریعی حیثیت کو تسلیم کرنے کے بعد اس کے حکم رجم کو نہ سورۂ نور کے معارض سمجھا جا سکتا ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سنت کے حکم رجم نے قرآن کریم کے کوڑوں کے حکم کو منسوخ قرار دے دیا۔ بلکہ یہ دونوں تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۹ اور ۳۸۰ بیک وقت نافذ ہیں۔ لہٰذا زیر بحث مسئلے میں حکم سورۂ نور کے منسوخ ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے بلکہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی مذکورہ دفعات کی طرح یہاں بھی اس صورت حال کی دو توجیہات ممکن ہیں ایک یہ کہ سنت نے سورۂ نور کی آیت میں تخصیص پیدا کر کے اس کے حکم کو صرف غیر محصن زانی کی حد تک محدود کر دیا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ سورۂ نور کے حکم میں نہ نسخ واقع ہوا ہے اور نہ تخصیص ہوئی ہے، بلکہ وہ حکم اپنے عموم پر برقرار ہے البتہ جو شادی شدہ محصن شخص زنا کا مرتکب ہو وہ بیک وقت دو سزاؤں کا مستوجب ہوتا ہے۔ قرآن کی رو سے کوڑوں کا اور سنت کی رو سے رجم کا، لیکن چونکہ چھوٹی سزا بڑی سزا میں مدغم ہو جاتی ہے اس لیے عملاً اسے صرف رجم دی جائے گی۔

اب میں دونوں احتمالات پر علیحدہ علیحدہ تفصیل سے گفتگو کرتا ہوں۔

۷۔ جہاں تک "تخصیص" کا تعلق ہے۔ اس پر علمائے اصول فقہ نے مفصل بحث کی ہے کہ "سنت" کے ذریعہ قرآن کریم کے کسی عام حکم میں تخصیص پیدا کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ محدثین اور فقہاء کی اصطلاح کے مطابق "سنت" یا "حدیث" کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) متواتر۔ یعنی وہ حدیث جس کو روایت کرنے والے ہر دور میں اتنے زیادہ رہے ہوں کہ عقلاً ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو۔

(۲) مشہور۔ یعنی وہ حدیث جو صحابہ کرام یا تابعین کے عہد میں اگرچہ تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو۔ لیکن تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں اس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہو گئے ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ناممکن ہو۔

(۳) خبر الواحد۔ یعنی وہ حدیث جس پر متواتر یا مشہور کی تعریف صادق نہ آئے (ان تعریفات کے لیے ملاحظہ ہو ارشاد الفحول، للشوکانی ص ۴۶ تا ۴۹ مطبوعہ مصطفیٰ البابی ۱۳۵۶ھ)

ان میں سے پہلی قسم یعنی تواتر کے بارے میں امت کے تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اسکے ذریعے قرآن کریم کی تخصیص ممکن ہے، چنانچہ اصول فقہ کے مشہور عالم علامہ سیف الدین آمدی لکھتے ہیں۔

یجوز تخصیص عموم القرآن بالسنة، اما اذا کانت السنة متواترة فلم اعرف فیه خلافا

یعنی۔ قرآن کریم کے عموم کو سنت کے ذریعے مخصوص کرنا جائز ہے، اگر وہ سنت متواتر ہو تو اس مسئلے میں کسی کا اختلاف میرے علم میں نہیں ہے"

(الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ ص ۳۰۱ مطبوعہ مؤسسۃ الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ)

اور قاضی شوکانی لکھتے ہیں:۔

ویجوز تخصیص عموم الکتاب بالسنة المتواترة اجماعًا

اور قرآن کریم کے عموم کی تخصیص سنت متواترہ کے ذریعہ باجماع جائز ہے۔

(ارشاد الفحول ص ۱۵۷ حوالہ بالا)

اس طرح حدیث مشہور کے ذریعے بھی قرآن کریم کے عموم کی تخصیص باتفاق جائز ہے۔ اس لیے کہ حنفی فقہاء جو تخصیص کے معاملے میں تمام دوسرے فقہاء سے زیادہ سخت ہیں اور تخصیص کو نسخ کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، وہ بھی خبر مشہور کے ذریعے تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں۔

ثم انما یجوز نسخ الکتاب بالاخبار المتواترة المشهورة

قرآن کریم کے کسی حکم کا نسخ (جس میں حنفی اصطلاح کے مطابق تخصیص بھی داخل ہے) صرف سنت متواترہ یا سنت مشہورہ کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

(اصول السرخسی ص ۷۷ ج ۲ مطبوعہ دار لکتاب العربی مصر ۱۳۷۲ھ)

اب صرف خبر واحد رہ جاتی ہے اس کے بارے میں فقہاء کرام کا کچھ اختلاف رہا ہے کہ آیا اس کے ذریعے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص ممکن ہے یا نہیں؟ اکثر فقہاء جن میں امام شافعی،

امام مالک اور امام احمد بھی داخل ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد سے بھی قرآن کریم کے عموم کی تخصیص ممکن ہے۔ صرف علماء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کریم کی تخصیص جائز نہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قرآن کریم کے کسی عام حکم کی تخصیص ایک مرتبہ کسی دوسری آیت سے ہو جائے تو وہ عام "مخصوص منہ البعض" ہو جاتا ہے اور اس کی مزید تخصیص خبر واحد سے بھی ہو سکتی ہے (ملاحظہ ہو اصول الشاشی مع مزیل الحواشی ص ۳۳۔ مطبوعہ فاروقی کتب خانہ، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، واصول البزدوی ص ۶۳ مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی وغیرہ)

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث متواتر اور حدیث مشہور سے قرآن کریم کے عام حکم کی تخصیص تمام فقہاء امت کے نزدیک جائز ہے اور خبر واحد کے ذریعے تخصیص کو بھی اکثر فقہاء جائز کہتے ہیں صرف احناف کے نزدیک وہ جائز نہیں ہے۔

۸۔ واقعہ یہ ہے کہ "سنت" کو اسلامی قوانین کا مستقل ماخذ تسلیم کرنے کے بعد منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اس کے ذریعے قرآن کریم کے کسی عام حکم کو مخصوص کیا جا سکتا ہے اور اس کو تسلیم کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ تخصیص کی چند مثالوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو سکے گی۔

(۱) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

اَلسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْآ اَيْدِيَهُمَا (مائدہ)

چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم ہر قسم کے چور کے لیے عام ہے، خواہ اس نے ایک روپیہ چوری کیا ہو یا ایک لاکھ روپے چرائے ہوں۔ لیکن سنت نے اس حکم میں تخصیص کی اور حکم دیا کہ نصاب سے کم مالیت کی چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کٹے گا۔ گویا سنت نے آیت کے حکم کو صرف اس چور کے ساتھ مخصوص کر دیا جس نے کم از کم نصاب کی مالیت چرائی ہو۔

اس طرح مذکورہ آیت میں اس بات کی کوئی تفصیل نہیں تھی کہ چور کا ہاتھ کس زمانے میں کاٹا جائے اور کس زمانے میں نہ کاٹا جائے۔ لیکن سرکار دوعالم ﷺ نے فرمایا کہ قحط سالی کے زمانے

میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں چنانچہ حضرت ابو امامہؓ سے مندرجہ ذیل حدیث مروی ہے۔

لاقطع فی زمن المجاع

قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے

(کنزالعمال ص۹۷ ج۳ مطبوعہ دکن حدیث ۱۵۲ برمز الخطیب)

اسی حدیث کی بناء پر حضرت عمرؓ نے زمانۂ قحط میں یہ قرآنی سزا موقوف فرمادی اور قرآن کریم کے عام حکم کو حدیث کے ذریعے مخصوص کر دیا۔

اسی طرح قرآن کریم کے عام حکم میں ہر چوری داخل ہے، خواہ وہ پھلوں ہی کی کیوں نہ ہو؟ لیکن آنحضرت ﷺ نے فرمایا۔

لاقطع فی ثمر

پھل کی چوری پر قطع ید نہیں ہے۔

(کنزالعمال ص۹۷ ج۳ برمز احمد وابن حبان)

اسی طرح حدیث کے ذریعے قرآن کریم کے عام حکم کو مخصوص کیا گیا۔

(۲) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

اللہ تعالیٰ تم کو تمھاری اولاد کے بارے میں ہدایت دیتا ہے کہ ان میں مذکر کو دو مؤنث کے برابر حصہ ملے گا۔ (النساء۔۱۱)

اس آیت میں لفظ "اولاد" عام ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر اولاد اپنے باپ کی میراث میں حقدار ہو، لیکن آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا۔

القاتل لایرث

قاتل میراث کا حقدار نہیں۔

(ترمذی کتاب الفرائض باب ۱۷ وابن ماجہ کتاب الدیات باب ۱۴ و مسند احمد ج۱ ص۴۶)

اس طرح اس حدیث نے قرآن کریم کے عام حکم کو مخصوص کر کے قاتل اولاد کو آیت کے عموم سے مستثنیٰ کر دیا۔

نیز ارشاد فرمایا کہ مسلمان اور کافر کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی۔
(صحیح بخاری، کتاب الحج باب ۴۴ و کتاب المغازی باب ۴۸ و صحیح مسلم کتاب الحج حدیث ۴۳۹)

حالانکہ قرآن کریم کی آیت میراث عام تھی اور اس میں مسلمان اور کافر کا کوئی فرق نہیں تھا۔

(۳)۔ قرآن کریم کی مذکورہ آیت میراث میں ارشاد ہے۔

فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ (النساء)

اگر اس (مرنے والے' کے بھائی ہوں تو اس کی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا، اس وصیت کے بعد جو مرنے والے نے کی ہو، یا قرض کی ادائیگی کے بعد۔

اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ وارثوں کو حصہ رسدی تقسیم اس وصیت پر عمل کرنے کے بعد ہوگی جو مرنے والے نے کی ہو۔ اس میں "وصیت" کا حکم عام ہے۔ ہر قسم کی وصیت کو شامل ہے لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والے نے خواہ کوئی وصیت کتنے ہی مال کی کی ہو۔ پہلے اس پر عمل کیا جائے گا۔ بعد میں میراث کے حصے تقسیم ہوں گے۔ لیکن آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مرنے والا اپنے ترکے کے صرف ایک تہائی حصے کی حد تک وصیت کر سکتا ہے۔ اس سے زائد نہیں۔ (صحیح بخاری، کتاب الوصایا باب ۲، ۳ و صحیح مسلم، کتاب الوصایا حدیث ۵، ۱۰)

اسی طرح مذکورہ آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والا اگر اپنے کسی وارث کے حق میں بھی وصیت کرے تو اس پر بھی ترکے کی تقسیم سے پہلے عمل کرنا چاہیے، لیکن آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ۔ لاوصیة لوارث وارث کے حق میں کوئی وصیت معتبر نہیں۔

(سنن نسائی، کتاب الوصایا باب ۵ و ابوداؤد، کتاب الوصایا باب ۶ و مسند احمد ج ۴

ص۱۸۶)

اس طرح ان دونوں حدیثوں نے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص پیدا کردی۔

(۴) خود سورۂ نور کی آیت نمبر ۳ کے الفاظ یہ ہیں کہ

اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ

زانی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

اس میں ہر زانی کے لیے کوڑے مارنے کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ لہٰذا اس کے عموم میں پاگل اور مجنون بھی داخل ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے سامنے ایک پاگل عورت لائی گئی جس نے زنا کا رتکاب کر لیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کو سزائے رجم دینے کا فیصلہ کر لیا۔ حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو نھوں نے یاد دلایا کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ۔

رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم

تین قسم کے اشخاص سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے، ایک مجنون سے جس کی عقل قابو میں نہ ہو، دوسرے سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو۔ تیسرے بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو۔

یہ حدیث سن کر حضرت عمرؓ نے اس عورت کو چھوڑ دیا۔

(ابوداؤد، مع بذل المجہود ص۳۴۹ ج۱۷ کتاب الحدود، باب المجنون یسرق اویصیب حدا، ودار قطنی ص۱۳۹ ج۳)

اس حدیث کی بناء پر پوری امت کا اجماع ہے کہ نابالغ اور مجنون پر کوئی حد جاری نہیں کی جا سکتی اور اس طرح اس حدیث کے ذریعے حدود سے متعلق تمام آیات قرآنی کے عموم میں تخصیص پیدا کی گئی ہے۔ جن میں سورۂ نور کی مذکورہ بالا آیت بھی داخل ہے۔

یہ چند سرسری مثالیں ہیں ورنہ اگر جمع کیا جائے تو ایسی مثالوں سے ایک پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے جن میں قرآن کریم کے کسی عام حکم کو حدیث کے ذریعے مخصوص کیا گیا ہے اور اس

میں کسی فقیہہ نے اختلاف نہیں کیا۔

خود قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ (۱۶، ۴۴)

(اے نبی) ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نازل کیا ہے، تاکہ آپ لوگوں کے سامنے اس چیز کا بیان کریں جو ان کی طرف اتاری گئی ہے۔

اس آیت میں نبی کریم ﷺ کا منصب یہ بتایا گیا ہے کہ آپ قرآن کریم کا "بیان" فرمائیں اور بیان کے مفہوم میں جہاں کسی مجمل بات کی تشریح داخل ہے۔ وہاں کسی عام کی تخصیص یا کسی مطلق (Unqualified) حکم کی تقیید (Qualifying) بھی داخل ہے اور مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم اکثر و بیشتر کسی مسئلے کے صرف بنیادی احکام بیان فرماتا ہے اور نبی کریم ﷺ ان احکام کی تفصیلات ان پر عائد ہونے والی شرائط (Provision) اور ان کے مستثنیات (Exceptions) وغیرہ بیان فرمائیں تو اس سے قرآن کا نسخ یا اس کے احکام کے ساتھ تعارض لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس قسم کی تمام احادیث قرآن کریم کی اصطلاح کے مطابق "بیان" کے مفہوم میں داخل اور اسی طرح واجب التسلیم ہیں جس طرح سنت کے دوسرے احکام۔

لہٰذا مجھے اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اگر شادی شدہ زانی کے لیے "رجم" کا حکم "سنت" کے ذریعے ثابت ہو جائے تو وہ یقیناً سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ کے عموم میں تخصیص پیدا کر سکتا ہے۔ اور یہ بات کہنے سے کسی بھی طرح قرآن کریم کی نفی نہیں ہوگی کہ "سنت" نے سورۂ نور کے اس حکم کو غیر شادی شدہ زانی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اگر "رجم" کی احادیث کا متواتر یا مشہور ہونا ثابت ہو جائے تب تو یہ تخصیص باجماع درست ہوگی اور اگر "رجم" کی احادیث اخبار آحاد ہوں تو بیشتر فقہاء کے نزدیک تب بھی یہ تخصیص درست ہوگی۔ صرف امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس صورت میں تخصیص درست نہیں ہوگی۔ الا یہ کہ سورۂ نور کے عموم کی کوئی ابتدائی تخصیص خود قرآن کریم ہی سے ثابت ہو جائے۔ لہٰذا اب یہ بات قابل تحقیق رہے گی کہ "رجم" کی احادیث "متواتر" یا "مشہور" ہیں یا "آحاد"؟ اس موضوع پر انشاء اللہ میں آگے گفتگو کروں گا۔

۹۔ جیسا کہ میں اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۳ اور نمبر ۶ میں تفصیل سے ذکر کر چکا ہوں، سنت سے "رجم" کا حکم ثابت ہونے کی صورت میں سورہ نور کے حکم کی دوسری توجیہہ یہ ہی ممکن ہے کہ "رجم" کے حکم نے سورہ نور کے حکم کو مخصوص (Restrict) نہیں کیا۔ بلکہ زنا کی ایک مخصوص صورت میں کوڑوں کے حکم پر ایک اضافہ (Addition) کیا ہے۔ لہٰذا سورۂ نور کا عام حکم اب بھی شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن شادی شدہ زانی کی صورت میں اس پر "رجم" کا حکم مزید عائد ہو جاتا ہے۔ گویا جو محصن شخص زنا کا ارتکاب کرے، اس پر بیک وقت دو سزائیں عائد ہوتی ہیں، قرآن کریم کی رو سے کوڑوں کی اور سنت کی رو سے "رجم" کی لیکن چونکہ چھوٹی سزا بڑی سزا میں مدغم ہو جاتی ہے اس لیے عملاً اس کو صرف "رجم" کی سزا دی جائے گی اور اس کی مثال وہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی رہائشی مکان میں چوری کرے تو وہ بیک وقت مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۷۹ اور ۳۸۰ دونوں کے تحت مجرم قرار پاتا ہے۔ لیکن چونکہ ۳۷۹ کی سزا چھوٹی اور ۳۸۰ کی بڑی ہے اس لیے عملاً اس کو صرف دفعہ ۳۸۰ کے تحت سزا دی جائے گی۔

میری ذاتی رائے میں یہ توجیہہ زیادہ قرین قیاس ہے اور بعض روایات سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ حضرت عبادہؓ بن صامت کی حدیث میں ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔

خذواعنی، خذواعنی، قدجعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم۔

مجھ سے سن لو، مجھ سے سن لو، اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راہ بتا دی ہے کنوارا کنواری سے (زنا کرے) تو سو کوڑے اور سال بھر کی جلاوطنی ہو گی۔ اور شادی شدہ شادی شدہ سے (کرے) تو سو کوڑے اور رجم ہو گا۔

(جامع الاصول ج ۳ ص ۴۹۷ حدیث ۱۸۱۲ بحوالہ صحیح مسلم و ترمذی و ابوداؤد)

اگرچہ حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ یہ ارشاد آپؐ نے کس موقع پر فرمایا ہے۔ لیکن حدیث کے الفاظ سے یہ بات واضح ہے کہ زنا کی سزا کا پہلا مفصل اعلان اس ارشاد سے ہوا ہے۔ نیز اس حدیث میں "سو کوڑوں کی سزا" کا دو مرتبہ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی داخلی

شہادت ہے کہ یہ حدیث سورہ نور کی آیت نمبر ۲ کے بعد کی ہے، کیونکہ زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا پہلی بار سورۂ نور ہی نے متعین کی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں۔ جب تک سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ نازل نہیں ہوگئی۔ اس وقت تک زنا کی سزا وہی دی جاتی رہی جو سورۂ نساء میں مذکور ہے، یعنی گھروں میں بند رکھنا سورۂ نور کے بعد زنا کی سزا میں کوڑے مارنے کا سلسلہ شروع ہوا (ملاحظہ ہو مجمع الزوائد ص ۲۶۳ ج ۶) اس سے معلوم ہوا کہ سورۂ نور کی آیت نازل ہونے سے پہلے کوئی وقت ایسا نہیں گزرا جس میں زنا کی سزا کوڑوں سے دی جاتی ہو۔ لہٰذا حضرت عبادہؓ کی حدیث میں کوڑوں کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ ارشاد سورۂ نور نازل ہونے کے متصل بعد کا ہے۔ چنانچہ امام شافعی نے احکام القرآن ص ۳۰۴ میں تحریر فرمایا ہے کہ جب سورۂ نور کی آیت نازل ہوگئی تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ "خذوا عنی الخ" اور یہی رائے علامہ خطابی نے معالم السنن ص ۲۴۱ ج ۶ اور علامہ ابن جوزی نے زاد المسیر ص ۳۶ ج ۲ میں ظاہر کی ہے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کے لیے صرف "رجم" نہیں بلکہ اس کے ساتھ "سو کوڑوں" کی سزا بھی بیان فرمائی ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ "سنت" کے حکم "رجم" نے سورۂ نور کی تخصیص کے بجائے اس پر اضافہ کیا ہے اور یہ واضح فرمایا ہے کہ شادی شدہ زانی بیک وقت دونوں سزاؤں کا مستحق ہے رجم کا بھی اور کوڑوں کا بھی لیکن جب آپ نے اس حکم پر عمل فرمایا تو شادی شدہ زانیوں کے تمام مقدمات میں صرف رجم پر اکتفا فرمایا۔ کوڑوں کی سزا نہیں دی جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ دونوں سزاؤں کا مستحق تھا لیکن عملاً کوڑوں کی سزا جو چھوٹی سزا تھی بڑی سزا یعنی "رجم" میں مدغم ہوگئی۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے شراحہ ہمدانیہ کو سو کوڑے بھی لگائے اور رجم بھی کیا۔ اور فرمایا کہ۔

جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

میں نے اس عورت کو کتاب اللہ کی وجہ سے کوڑے لگائے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر رجم کیا ہے۔

(جامع الاصول بحوالہ بخاری ص ۵۴۰ ج ۳)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کے نزدیک سنت میں رجم کا حکم سورۂ نور کے حکم پر اضافہ تھا تخصیص نہ تھی۔ البتہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑی سزا میں چھوٹی سزا مدغم ہونے کا اصول چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً بیان نہیں فرمایا تھا بلکہ وہ آپؐ کے عمل سے ظاہر ہوا تھا۔ اس لیے حضرت علیؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ سزاؤں کا یہ ادغام واجب نہیں ہے اور جرم چونکہ دونوں سزاؤں کا مستحق ہے اس لیے اگر کوئی حاکم دونوں سزائیں عملاً بھی دینا چاہے تو دے سکتا ہے اور اس بناء پر بعض فقہاء مثلاً امام احمد، امام اسحاق ابن المنذر اور داؤد ظاہری اس بات کے قائل رہے ہیں کہ شادی شدہ زانی کو پہلے سو کوڑے لگائے جائیں گے، پھر رجم کیا جائے گا (فتح الباری باب رجم المحصن ص ۱۰۵ ج ۱۲ طبع بیروت) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے یہ بھی موقف اختیار فرمایا ہے کہ کوڑوں کی سزا بڑی سزا میں مدغم ہونے کی بناء پر ختم بھی کی جاسکتی ہے اور اسلامی حکومت کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ سزاؤں کے ادغام پر عمل نہ کرے چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

الظاهر عندی انه یجوز للامام ان یجمع بین الرجم والجلد ویستحب له ان یقتصرعلی الرجم، لاقتصار النبی صلی الله علیه وسلم علی الرجم والحکمة فی ذلك ان الرجم عقوبة تاتی علی النفس، فاصل الزجر المطلوب حاصل به، والجلد زیادة عقوبة رخص فی ترکها، فهذا هووجه الاقتصارعلی الرجم عندی۔

میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ امام (اسلامی حکومت) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ رجم اور جلد دونوں کو جمع کر دے۔ البتہ اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ صرف رجم پر اکتفا کرے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم ہی پر اکتفا فرمایا تھا۔ اور اس میں حکمت یہ ہے کہ رجم ایسی سزا ہے جس سے جان ہی چلی جاتی ہے۔ لہٰذا عبرت کا اصل مقصد اس سے حاصل ہو جاتا ہے اور کوڑے محض زیادہ سزا دینے کے لیے ہیں اس لیے ان کو چھوڑنے کی اجازت دی گئی۔ میرے

نزدیک رجم پر اکتفا کرنے کی وجہ یہی ہے۔(المسوی مع المصفی شرح موطا ص ۱۳۵ ج ۲)

بہر کیف سنت کے حکم "رجم" سے سورۂ نور کے حکم کی تخصیص بھی ممکن ہے اور اس پر اضافہ بھی، اور دونوں صورتوں میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ یہ حکم قرآن کریم کے معارض ہے، یا اس نے سورۂ نور کے حکم کو منسوخ کیا ہے۔

۱۰۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ "سنت" کے ذریعہ "رجم" کا حکم ثابت ہے یا نہیں؟ اور اگر ثابت ہے تو وہ سنت متواتر یا مشہور ہے؟ یا محض خبر الآحاد کا درجہ رکھتی ہے؟ جہاں تک سنت سے رجم کے ثبوت کا تعلق ہے اس سے کسی کو انکار نہیں، بعض خوارج جن کے بارے میں منقول ہے کہ وہ "رجم" کا انکار کرتے تھے، وہ بھی مانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے "رجم" کا حکم ثابت ہے۔ لیکن جن روایات کے ذریعے رجم ثابت ہے، ان کے اخبار آحاد ہونے کی وجہ سے وہ ان کو قابل عمل نہیں سمجھتے تھے۔(دیکھیے تفسیر روح المعانی ج ۱۸ ص ۷۸، ۷۹)

لہٰذا اصل سوال یہ ہے کہ "رجم" کے سلسلے میں جو احادیث آئی ہیں وہ اخبار آحاد ہیں یا متواتر یا مشہور؟ لیکن اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ متواتر لفظی اور متواتر معنوی، علامہ جلال الدین سیوطی اصول حدیث پر اپنی مشہور کتاب "تدریب الراوی" میں لکھتے ہیں۔

"علماء اصول نے متواتر کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ایک متواتر لفظی یعنی وہ حدیث جو لفظ بہ لفظ تواتر کے ساتھ منقول ہو، دوسرے متواتر معنوی جس کا مطلب یہ ہے کہ اتنے افراد جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، ایسے مختلف واقعات بیان کریں جو کسی ایک بات میں مشترک ہوں، اس صورت میں وہ قدر مشترک بھی متواتر ہو جاتی ہے

مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا۔

میں نے اس مضمون کی احادیث ایک مستقل رسالے میں جمع کی ہیں، لیکن یہ احادیث مختلف واقعات پر مشتمل ہیں، جن میں سے ہر واقعہ متواتر نہیں، لیکن ان واقعات کی قدر مشترک،

یعنی دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا مجموعی اعتبار سے متواتر ہے۔

(تدریب الراوی ص ۳۷۴، ۳۷۵ ج، نوع ۳۰ مطبوعہ مدینہ منورہ ۱۳۷۹ھ) تواتر کی ان دو قسموں کو پیش نظر رکھ کر جب "رجم" کی احادیث کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے "رجم" کا حکم مندرجہ ذیل صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے۔

صحابی کا نام	خلاصہ روایت	حوالہ
(۱) حضرت ابو بکرؓ	واقعہ ماعز	مسند احمد، ص ۸ ج ۱
(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ	آنحضرت کا رجم فرمانا	صحیح بخاری، باب الاعتراف بالزنا و باب رجم الحبلی من الزنا ص ۱۰۰۸، ۱۰۰۹ ج ۲
(۳) حضرت عثمان بن عفانؓ	زانی محصن کا حکم	سنن دارمی، باب ما یحل به دم مسلم ص ۹۳ ج ۲ حدیث ۲۳۰۲ و سنن نسائی کتاب المحاربین الحکم فی المرتد ص ۱۶۱ ج ۲۔
(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ	حضور کی سنت کے مطابق رجم	صحیح بخاری، باب رجم المحصن ص ۱۰۰۶ ج ۲ و مسند احمد ص ۱۲۱ ج ۱
(۵) حضرت عائشہؓ	زانی محصن کا حکم رجم	مستدرک حاکم ص ۳۶۷ ج ۲، ابوداؤد باب الحکم فی من ارتد ص ۵۹۸، صحیح مسلم کتاب القسامہ باب ما یباح به دم المسلم ص ۵۹ ج ۲
(۶) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ	شادی شدہ زانی کو سزائے موت	صحیح بخاری، کتاب الدیات، باب النفس بالنفس ص ۱۰۱۶ ج ۲ صحیح

		مسلم، کتاب القسامہ ص ۵۹ ج ۲
(۷) ابوامامہ بن سہلؓ	(۱) ایضاً	مشکوٰۃ المصابیح، کتاب القصاص صفحہ
	(۲) واقعہ ماعز	۳۰۱ بحوالہ ترمذی و نسائی مصنف عبدالرزاق ص ۳۲۱ ج ۷ حدیث ۱۳۳۳۹
(۸) حضرت انس بن مالکؓ	(۱) زانی محصن کو سزائے موت	مجمع الزوائد ص ۲۶۰ ج ۱ بحوالہ طبرانی۔
	(۲) آنحضرتؐ کا رجم فرمانا	ایضاً ص ۲۶۴ والمطالب العالیہ
	(۳) واقعہ غامدیہ	ص ۱۱۶ حدیث ۱۸۱۲ ایضاً ۶:۲۶۸ بحوالہ طبرانی ۶، ۲۵۲ بحوالہ بزار
(۹) حضرت جابر بن عبداللہؓ	(۱) واقعہ ماعز	صحیح بخاری، باب رجم المحصن ۲:۱۰۰۶
	(۲) یہودیوں کا واقعہ	ابوداؤد، باب رجم الیہودین ص ۶۱۲ و صحیح
	(۳) غامدیہ کا واقعہ	مسلم ۲، مستدرک حاکم ۴:۳۶۴
	(۴) زانی شیب کا خون حلال ہونا	مجمع الزوائد ۶:۲۵۲
	(۵) ایک گمنام شخص کا رجم	ابوداؤد، باب الرجم ص ۶۰۹
(۱۰) حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ	(۱) آنحضرتؐ کا رجم فرمانا	صحیح بخاری، باب رجم المحصن ۲:۱۰۰۶
	(۲) یہودیوں کا واقعہ	مسند احمد ۴:۳۵۵
(۱۱) حضرت ابوہریرہؓ	(۱) واقعہ ماعز	صحیح بخاری، باب لا یرجم المجنون ۲:۱۰۰۶
	(۲) عسیف کا واقعہ	ایضاً باب الاعتراف بالزنا ۲:۱۰۰۸
	(۳) یہودیوں کا واقعہ	ابوداؤد باب رجم الیہودین ص ۶۱۱

(۱۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ یہودیوں کا واقعہ صحیح بخاری، باب احکام اہل الذمہ ۲: ۱۰۱۱

(۱۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ (۱) حضرت عمرؓ کا خطبہ ایضاً باب الاعتراف بالزنا

(۲) یہودیوں کا واقعہ مستدرک حاکم ۴: ۳۶۵ و مسند احمد ۱: ۲۶۱

(۱۴) حضرت زید بن خالدؓ عسیف کا واقعہ صحیح بخاری، باب الاعتراف بالزنا ۲: ۱۰۰۸

(۱۵) حضرت عبادہ بن صامتؓ زانی ثیب کا حکم رجم صحیح مسلم باب حد الزنا ۲: ۶۵

(۱۶) حضرت جابر بن سمرہؓ (۱) ماعز کا واقعہ ایضاً

(۲) یہودیوں کا واقعہ مسند ابوداؤد طیالسی ص ۱۰۵ احدیث ۷۷۵

(۱۷) حضرت ابوسعید خدریؓ ماعز کا واقعہ صحیح مسلم ۲: ۶۷ و ابوداؤد باب الرجم ص ۶۰۸

(۱۸) حضرت عمران بن حصینؓ (۱) غامدیہ کا واقعہ صحیح مسلم ۲: ۶۷ و ابوداؤد باب الرجم ص ۶۰۸

(۲) حضور کا رجم فرمانا مسند احمد ۴: ۴۳۷

(۱۹) حضرت برا ابن عازبؓ یہودیوں کا واقعہ صحیح مسلم ۲: ۶۷ و ابوداؤد، باب الرجم ص ۶۰۸

(۲۰) حضرت بریدہ بن حصیبؓ ماعز کا واقعہ صحیح مسلم ۲: ۶۷ و ابوداؤد، باب الرجم ص ۶۰۸

(۲) غامدیہ کا واقعہ سنن دارمی ۲: ۱۰۰ اباب الحامل اذا اعترفت

(۲۱) حضرت نعیم بن ہزالؓ حضرت ماعز کا واقعہ ابوداؤد باب الرجم ص ۶۰۶

(۲۲) حضرت نصر بن دہر اسلمیؓ ایضاً سنن دارمی ۲: ۶۸ حدیث ۲۳۲۳ و مسند احمد ۳: ۴۳۱

(۲۳) حضرت ابوبرزہ اسلمیؓ ایضاً مسند احمد ۴: ۴۲۳ و مجمع الزوائد ۶: ۲۶۸

(۲۴) حضرت معتب بن عمرو اسلمی ایضاً بحوالہ طبرانی

طبقات ابن سعد ۴: ۳۲۰ والاصابہ بحوالہ

واقدی

(۲۵) حضرت ابوالفیل الخزامیؓ ایضاً الاصابہ ۴: ۱۵۵ بحوالہ ابن السکن

(۲۶) حضرت عبداللہ بن جبیر الخزامی ایضاً اسد الغابہ ۵: ۲۷۴ ترجمہ "ابوالفیل"

(۲۷) ایک گمنام صحابی بروایت ایضاً مجمع الزوائد ۶: ۲۶۷ باب اعتراف الزانی و

عبدالعزیز ابن عبداللہ القرشی — مسند احمد ۴:۶۰، ۶۶، ۵:۳۷۴، ۳۷۸

(۲۸) حضرت سہل بن سعدؓ — (۱) ایضاً — مسند احمد ۵:۳۳۹ و مجمع الزوائد ۶:۲۶۸

(۲) ایک گمنام شخص کا رجم — دار قطنی ۳:۹۹، ۱۶۹

(۲۹) حضرت ابوذر غفاریؓ — (۱) غامدیہ کا واقعہ — مسند احمد ۵:۱۷۸

(۲) ماعز کا واقعہ — ایضاً ۵:۱۰۲

(۳۰) حضرت ابو بکرہؓ — غامدیہ کا واقعہ — ابوداؤد باب المرأۃ التی الخ ص ۶۱۰

(۳۱) حضرت خزیمہ بن ثابتؓ — ایضاً — الاصابہ ۱:۴۲۷ ترجمہ ۲۲۶۳ بحوالہ ابن شہ

(۳۲) حضرت خزیمہ بن معمر انصاریؓ — ایضاً — مجمع الزوائد ۶ ۲۶۴ باب ہل تکفر الحدود بحوالہ طبرانی

(۳۳) حضرت یزید بن طلحہ الیتمیؓ — ایضاً — مستدرک الحاکم ۴ ۳۶۴

(۳۴) حضرت لجاجؓ — ایک گمنام شخص کا رجم ابوداؤد، باب الرجم ص ۶۰۹ و مسند احمد ۳:۴۷۹

(۳۵) حضرت سلمہ بن المحبقؓ — زانی شیب کو سنگسار کیا جائے — مسند احمد ۳:۴۷۶

(۳۶) حضرت قبیصہ بن حریثؓ — ایضاً — مجمع الزوائد ۶:۲۶۴ باب نزول الحدود

(۳۷) حضرت عمار بن یاسرؓ — ایضاً — ایضاً ۶:۲۵۳ باب لا محل دم امری الخ

(۳۸) حضرت زید بن ثابتؓ — ایضاً — مستدرک حاکم ۴:۳۶۰ من کفر بالرجم الخ

(۳۹) حضرت عمرو بن العاصؓ — ایضاً — ایضاً

(۴۰) حضرت ابی بن کعبؓ — ایضاً — سنن بیہقی ۸:۲۱۱ و مستدرک حاکم ۴:۳۵۹

(۴۱) حضرت عجماءؓ — ایضاً — تلخیص الجبیر ۴:۵۱ حدیث ۱۷۴۵ بحوالہ طبرانی

(۴۲) حضرت نعمان بن بشیرؓ — بیوی کی کنیز سے زنا پر رجم — ابوداؤد باب الرجم یزنی بجاریۃ امرأتہ ص ۶۱۲

(۴۳) حضرت وائل بن حجرؓ زنا بالجبر کا واقعہ — جامع ترمذی، باب المرأۃ التی استکرہت علی الزنا

(۴۴) حضرت شبلؓ — عسیف کا واقعہ — سنن دارمی ۹۸۲ باب الاعتراف بالزنا

(۴۵) حضرت عبداللہ بن — یہودیوں کا واقعہ — مجمع الزوائد ۶:۲۷۱ باب الرجم اہل الکتاب

الحارث ابن الجزءؓ

(۴۶) حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ — حضرت عمر کا خطبہ — مسند احمد ۱: ۲۹ مسندات عمر

(۴۷) حضرت ابو واقد لیثیؓ — جابیہ میں حضرت عمر کا رجم فرمانا — سنن بیہقی ۸: ۲۱۵ باب ما یستدل بہ علی شرائط الاحصان

(۴۸) حضرت عبدالرحمٰن بن غنمؓ — رجم کو ولادت تک موخر — ابن ماجہ، کتاب الدیات، آخری حدیث ص ۱۹۳ و جمع الجوامع ۱: ۴۴۴ بحوالہ طبرانی

(۴۹) حضرت معاذ بن جبلؓ — ایضاً — ایضاً

(۵۰) حضرت ابو عبیدہ بن جراحؓ — ایضاً — ایضاً

(۵۱) حضرت شداد بن اوسؓ — ایضاً — ایضاً

یہ اکیاون صحابہ کرام ہیں جنھوں نے نبی کریم ﷺ سے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کا حکم یا فیصلہ روایت کیا ہے حدیث کے "متواتر" ہونے کے لیے راویوں کی کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، بلکہ بنیادی بات یہ ہے کہ روایت کرنے والے اتنے ہوں کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہو جانے کو عقل تسلیم نہ کرے، اس معیار پر رجم کی احادیث یقیناً "متواتر المعنیٰ" قرار پاتی ہیں۔ ان احادیث کے راویوں کی تعداد دوسری کئی متواتر احادیث سے زیادہ ہے مثلاً حدیث "نزل القرآن علی سبعة احرف" کو متواتر کہا گیا ہے جبکہ وہ ستائیس صحابہ کرام سے مروی ہے، نیز حدیث نضر الله امرء ا سمع مقالتی (الحدیث) " کو متواتر قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ وہ کل تیس صحابہ کرام سے مروی ہے۔ (ملاحظہ ہو توجیہ النظر للجزائری ص ۴۹ مطبوعہ مدینہ منورہ)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محدثین نے رجم کی احادیث کو بجا طور پر متواتر المعنیٰ قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو تلخیص الجبیر ج ۴ ص ۵۲ و تفسیر روح المعانی ج ۱۰ ص ۸۹ و حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۵۸ او فتح القدیر لابن الہمام ج ۵ ص ۱۳)

۱۱۔ "رجم" کے سلسلے میں ایک اور حدیث قابل غور ہے جو نہ صرف معنیً "بلکہ لفظاً بھی متواتر

ہے حجتہ الوداع کے موقع پر آپؐ نے ایک خطبے میں ارشاد فرمایا تھا۔

الولد للفراش، وللعاھر الحجر

اولاد اس کی ہے جس کا بستر ہو، اور زانی کے لیے پتھر ہیں۔

(صحیح بخاری، باب للعاہر الحجر ۲: ۱۰۰۶، مسند احمد ۳۳۸۴)

اس حدیث کو محدثین نے لفظاً بھی متواتر قرار دیا ہے کیونکہ اسے تیس سے زائد صحابہ کرامؓ نے ٹھیک انھی الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

(ملاحظہ ہو فتح الباری ۱۲: ۳۳ و عمدۃ القاری ۱۱: ۱۱۰ و تکملہ شرح المہذب للمطیعی ۱۶: ۴۰۰)

اس حدیث میں یہ جملہ کہ "زانی کے لیے پتھر ہیں" زنا کی سزائے رجم کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ بعض حضرات نے اس جملے کی یہ تشریح کی ہے کہ "پتھر" یہاں "محرومی کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زانی اولادِ زنا کو اپنی طرف منسوب کرنے سے محروم رہے گا"۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "محرومی" کے صاف اور واضح الفاظ کو چھوڑ کر آنحضرت ﷺ نے "پتھر" کا جو لفظ استعمال فرمایا اس میں "رجم" کے حکم کی طرف کم از کم ایک اشارہ ضرور پایا جاتا ہے۔ یہ ایک ذو معنی ادبی جملہ ہے جس میں "پتھر" کا لفظ استعمال کر کے دونوں طرف اشارہ مقصود ہے اسی بناء پر امام بخاریؒ نے اس حدیث کو "رجم" ہی کے ابواب کے درمیان ذکر فرمایا ہے اور اس سے "رجم" کے حکم پر استدلال کیا ہے۔ بعض حضرات نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ رجم کا حکم تو صرف زانی محصن کے لیے ہے اور یہاں "زانی" کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "پتھر" سے "رجم" کا حکم مراد نہیں ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ اعتراض وزنی نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ایک ذو معنی ادبی جملہ ہے اور اس قسم کے ادبی جملوں میں تمام قانونی شرائط اور باریکیوں کا احاطہ ناممکن ہوتا ہے اور نہ ادبی لطافت اس کی متحمل ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے فی الجملہ زنا کی سزا کے طور پر رجم کا ثبوت ضرور ملتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے میرے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ "رجم" کی احادیث

معنوی اعتبار سے تو بلاشبہ متواتر ہیں اور ایک حدیث ایسی بھی موجود ہے جو "رجم" کے حکم کی طرف واضح اشارہ کرتی ہے اور لفظاً بھی متواتر ہے۔

لہٰذا مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان متواتر احادیث کی بناء پر سورۂ نور کی آیت ۲ میں تخصیص بھی ممکن ہے اور اس پر اضافہ بھی اور ان متواتر احادیث کی موجودگی میں زانی محصن کے لئے رجم کی سزا کو کسی بھی طرح قرآن کریم کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

۱۲۔ بحث کے دوران ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا گیا کہ چونکہ سورۂ نور میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی کوئی تفریق نہیں اس لیے آنحضرت ﷺ نے زانی کو سنگسار کرنے کے جو فیصلے فرمائے ان کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے کے ہیں اور سورۂ نور کے حکم نے ان فیصلوں کو منسوخ کر کے تمام زانیوں کے لیے یکساں سزا مقرر کر دی ہے۔ لہٰذا اب "رجم" کے فیصلے ہمارے لیے قابل اتباع نہیں رہے۔

یہ زیر بحث مقدمے کا ایک اہم سوال ہے، چنانچہ بحث کے دوران فریقین کی طرف سے اس بات کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا گیا کہ رجم کے احکام اور واقعات سورۂ نور سے پہلے کے ہیں یا بعد کے؟ مسئول الیہم کی طرف سے کہا گیا کہ صحیح بخاری میں شیبانی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ سے پوچھا کہ "کیا رسول اللہ ﷺ نے رجم کیا ہے"؟ انھوں نے جواب دیا "ہاں" میں نے کہا "سورۂ نور سے پہلے یا بعد؟" اس پر حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ نے فرمایا "میں نہیں جانتا"۔ (صحیح بخاری، باب رجم المحصن ۲:۱۰۰۶) لیکن ظاہر ہے کہ اس روایت سے "رجم" کی تاریخ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، کیونکہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ نے اس سلسلے میں محض اپنی لاعلمی ظاہر کی ہے، جس سے کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔

اس سلسلے میں ہمارے سامنے جو بحث کی گئی اور ذاتی طور پر بھی میں نے جو تحقیق کی اس کے نتیجہ میں یہ بات کسی شبے کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سورۂ نور کے بعد رجم کا حکم بھی دیا ہے اور "رجم" کے فیصلے بھی فرمائے ہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ سورۂ نور کس سن میں نازل ہوئی، یہ بات طے شدہ ہے کہ اس کا

نزول غزوۂ بنو المصطلق کے موقع پر ہوا ہے جب بعض منافقین نے حضرت عائشہؓ پر ناگفتنی تہمت لگائی تھی۔ سورۂ نور کی داخلی شہادت بھی اس کی تائید کرتی ہے کیونکہ اس کے رکوع اس مضمون پر مشتمل ہیں۔ البتہ غزوۂ بنو المصطلق کی تاریخ میں مؤرخین کا کچھ اختلاف رہا ہے۔ بعض حضرات نے اس کا زمانہ ۲ھ بتایا ہے۔ مغازی کے مستند ترین مورخ موسیٰ بن عقبہ نے کہا ہے کہ یہ غزوہ ۵ھ میں غزوہ احزاب سے پہلے پیش آیا تھا اور محمد بن اسحاق کا کہنا ہے کہ ۶ھ میں حافظ ابن حجر نے بخاری کی کتاب المغازی کی شرح میں اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے اور متعدد دلائل کی روشنی میں موسیٰ بن عقبہ کی رائے کو ترجیح دی ہے (فتح الباری ص ۳۳۲، ۳۳۳ ج ۷) اور علامہ عینی نے بھی اس کی تائید کی ہے اور ساتھ ہی یہ ذکر بھی کیا ہے کہ واقدی کو بھی اسی سے اتفاق ہے۔ (ملاحظہ ہو عمدۃ القاری ص ۲۶۶ ج ۸)

حافظ ابن حجر وغیرہ کے دلائل کی روشنی میں اگرچہ زیادہ قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ بنو المصطلق شعبان ۵ھ میں پیش آیا ہے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ کہ غزوہ بنو المصطلق اور سورہ نور کا نزول ۶ھ میں ہوا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ "رجم" کے واقعات کس سن میں پیش آئے ہیں۔

۱۳۔ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں "رجم" کا سب سے پہلا واقعہ یہودیوں کا واقعہ ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ کے الفاظ میں اس فیصلے کے بالکل شروع میں نقل کیا جا چکا ہے۔ اس واقعے کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں:۔

اول مرجوم رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليهود

سب سے پہلا شخص جس کو رسول اللہ ﷺ نے رجم فرمایا یہودیوں میں سے تھا۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۷ ص ۳۱۶ حدیث ۱۳۳۳۰)

اس کے علاوہ اس واقعہ کا پورا انداز یہ بتا رہا ہے کہ یہ رجم کا سب سے پہلا واقعہ تھا اسی لئے اس "رجم" کے بعد آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ:

اللهم انى اول من احيا امرك اذا ماتوه

اے اللہ! میں پہلا شخص ہوں جس نے آپ کے حکم کو اس وقت زندہ کیا جب یہ
لوگ اسے مردہ کر چکے تھے۔ (صحیح مسلم، باب حد الزنا، ص ۷۱ ج ۲)
نیز اس واقعے کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔

فكان مما صنع الله عزوجل لرسوله في تحقيق الزنا منهما

اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے سامنے زنا کے حکم کی تحقیق ان یہودیوں
کے ذریعے کرائی۔

(مسند احمد، مروی عن ابن عباس جلد ا ص ۲۶۱)

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کے واقعے سے پہلے کسی اور کو زنا کی پاداش میں رجم نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اگر مسلمانوں میں کسی زانی کو رجم کرنے کا کوئی واقعہ اس سے پہلے پیش آیا ہوتا تو یہودی رجم سے بچنے کی امید میں ان زانیوں کا فیصلہ آنحضرت ﷺ کے پاس نہ بھیجتے۔

ان تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہودیوں کا واقعہ رجم کا سب سے پہلا واقعہ تھا اور مسلمانوں کے رجم کے تمام واقعات اس کے بعد پیش آئے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ واقعہ کب پیش آیا۔ اگرچہ بعض مؤرخین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ واقعہ ۴ھ کا ہے (دیکھیے السیرۃ الحلبیہ ج ۲ ص ۳۳۴ مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۳۰۸ھ) لیکن انھوں نے اس کی کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ اس کے برعکس حافظ ابن حجر نے اس مسئلے پر بڑی مفصل بحث کی ہے اور تمام متعلقہ روایات کی چھان بین کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ یعنی رمضان ۸ھ کے بعد کسی وقت پیش آیا ہے۔ اس کی سب سے بڑی دلیل انھوں نے یہ دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزء یہودیوں کے رجم میں بذات خود شریک تھے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ:

ان اليهود اتوا رسول الله ﷺ بيهودي ويهودية قد زنيا، وقد احصنا، فامر رسول الله ﷺ فرجما قال عبدالله بن الحارث، فكنت فيمن رجمهما۔

یہودی آنحضرت ﷺ کے پاس ایک یہودی مرد اور ایک یہودی عورت کو لے

کر آئے جنھوں نے زنا کیا تھا۔ جبکہ وہ شادی شدہ تھے تو آنحضرت ﷺ کے حکم سے ان کو رجم کیا گیا۔

عبداللہ بن الحارث کہتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں شامل ہوں جنھوں نے ان کو رجم کیا۔ (مجمع الزوائد، باب رجم اہل الکتاب ج ۶ ص ۲۷۱)

اور چونکہ حضرت عبداللہ بن الحارث اپنے والد کے ساتھ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہو کر مدینہ طیبہ آئے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہودیوں کا واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے، جبکہ سورۂ نور کو نازل ہوئے مدت گزر چکی تھی۔

(فتح الباری، باب احکام اہل الذمہ ج ۱۲ ص ۱۵۲)

حافظ ابن حجر کے اس استدلال کی تائید و تصدیق کئی مزید دلائل سے بھی ہوتی ہے۔

(۱) جب یہودی آنحضرت ﷺ کے پاس مقدمہ لے کر آئے تو اس وقت حضرت ابو ہریرہؓ بھی آپ کے پاس موجود تھے، چنانچہ وہ اس واقعے کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

کنت جالساعند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذجاء رجل من اليهود الخ

میں رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ یہودیوں میں سے ایک شخص آپ کے پاس آیا۔

(تفسیر ابن جریر، سورۃ المائدۃ ص ۱۳۵ ج ۶)

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غزوۂ خیبر کے وقت ۷ھ میں اسلام لائے ہیں اور اس وقت مدینہ طیبہ آئے ہیں، لہٰذا یہ واقعہ لازماً ۷ھ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، جبکہ سورۂ نور کا زمانہ نزول زیادہ سے زیادہ ۶ھ ہے۔

(۲)۔ یہ بات کئی روایتوں میں بیان کی گئی ہے کہ زنا کا واقعہ خیبر کے علاقے فدک میں پیش آیا تھا اور وہیں کے لوگوں نے یہ مقدمہ آنحضرت ﷺ کے پاس بھیجا تھا۔ مسند حمیدی کے یہ الفاظ میں اس فیصلے کے شروع میں نقل کر چکا ہوں کہ:

زنا رجل من اهل فدك، فکتب اهل فدك الى اناس من اليهود بالمدينه الخ

فدک کے لوگوں میں سے ایک شخص نے زنا کیا اور فدک کے باشندوں نے مدینے کے یہودیوں میں سے کچھ لوگوں کے پاس لکھا...... الخ

(مسند الحمیدی ج ۲ ص ۵۴۱ حدیث ۱۲۹۴)

اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب خیبر مسلمانوں کے زیر اثر آچکا تھا اسی لیے وہاں کے یہودیوں نے اس مقدمے میں آنحضرت ﷺ کی طرف رجوع کیا اور خیبر کی فتح چونکہ ۷ھ میں ہوئی ہے اس لیے یہ واقعہ ۷ھ یا اس کے بعد کا ہے۔ جبکہ سورۂ نور اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔

(۳) خیبر کے یہودیوں نے زنا کے اس مقدمے میں آنحضرت ﷺ کے پاس اس مقدمے کا فیصلہ بھیجنے سے پہلے اپنے ساتھیوں سے کہا تھا کہ "اگر وہ کوڑے مارنے کا حکم دیں تو اسے قبول کر لینا"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالباً اس واقعے کے وقت یہ بات مشہور ہو چکی تھی کہ زانی کو اسلام میں کوڑوں کی سزا دی جاتی ہے، اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس واقعے سے پہلے سورہ نور کی آیت ۲ نازل ہو چکی تھی جس میں کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے اور یہودیوں کا یہ واقعہ سورۂ نور کے نزول کے بعد پیش آیا ہے۔

(۴) یہ بات طے شدہ ہے کہ سورہ مائدہ کی آیات ۴۱ تا ۵۰ جو اس فیصلے کے بالکل شروع میں نقل کی گئی ہیں، وہ یہودیوں کے اس واقعے کے سلسلے میں نازل ہوئی ہیں اور سورۂ مائدہ نزول کے اعتبار سے قرآن کریم کی بالکل آخری سورتوں میں سے ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی نے اس پر بہت سی روایات نقل کی ہیں اور حضرت حمزہ بن حبیب اور عطیہ بن قیس کے حوالے سے آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد بھی روایت کیا ہے کہ:

المائدة من اخر القران تنزيلا، فاحلوا حلالها وحرموا حرامها

سورہ مائدہ نزول کے اعتبار سے قرآن کی آخری سورتوں میں سے ہے۔ لہٰذا اس

میں جو چیز حلال کی گئی ہے، اسے (ہمیشہ کے لیے) حلال سمجھو، اور جو چیز حرام کی گئی ہے، اس کو (ہمیشہ کے لیے) حرام سمجھو۔

(تفسیر الدر المنثور ص ۲۵۲ ج ۲)

اور مشہور مفسر قرآن علامہ قرطبی اور علامہ ابن حیان اندلسی فرماتے ہیں کہ سورۂ مائدہ کے بعض اجزاء سفر حدیبیہ میں، بعض فتح مکہ کے موقع پر اور بعض حجۃ الوداع کے موقع پر نازل ہوئے ہیں۔ (ملاحظہ ہو تفسیر القرطبی ص ۳۰ ج ۶ والبحر المحیط و معارف القرآن، از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ص ۱۸ ج ۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ مائدہ کا نزول سفر حدیبیہ سے لے کر حجۃ الوداع تک جاری رہا ہے سفر حدیبیہ ۶ ھ میں پیش آیا ہے اور اس بات پر تمام مؤرخین متفق ہیں کہ حدیبیہ کا واقعہ غزوۂ بنو المصطلق کے بعد پیش آیا ہے اور چونکہ سورۂ نور غزوہ بنو المصطلق کے موقعہ پر نازل ہو چکی تھی اس لیے سورہ مائدہ کی قدیم سے قدیم آیت کا نزول بھی سورۂ نور کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے۔

یہ تمام دلائل حافظ ابن حجر کے اس موقف کی تصدیق و تائید کرتے ہیں کہ یہودیوں کے رجم کا واقعہ سورۂ نور کے نزول کے بعد پیش آیا ہے۔

بحث کے دوران اس مسئلے میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ یہودیوں کے واقعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا ہے اس وقت یہودی مدینہ طیبہ میں موجود تھے۔ حالانکہ بنو قریظہ کو ۵ ھ میں قتل کر دیا گیا تھا چنانچہ ۵ ھ کے بعد یہودی مدینہ طیبہ میں باقی نہیں رہے تھے۔ لہٰذا رجم کا یہ واقعہ ۵ ھ سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے۔

لیکن یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ یہودیوں کا یہ واقعہ بنو قریظہ کے قتل کے پہلے کا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سورۂ نور سے بھی پہلے کا ہو۔ کیونکہ سورۂ نور غزوہ بنو المصطلق کے موقع پر نازل ہوئی ہے جو صحیح قول کے مطابق غزوہ احزاب اور غزوۂ بنو قریظہ سے پہلے ہوا ہے، جیسا کہ میں پیراگراف نمبر ۱۱ میں ذکر کر چکا ہوں۔

دوسرے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ غزوہ بنو قریظہ کے بعد مدینہ سے یہودیوں کی آبادی بالکل ختم ہوگئی تھی، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ یہود کی بڑی آبادیاں مدینہ طیبہ میں باقی نہیں رہی تھیں۔ لیکن کچھ متفرق یہودی اس کے بعد بھی مدینہ طیبہ میں باقی رہے ہیں جس کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وصال کے وقت آپ کی زرہ ایک یہودی کے پاس رہن رکھی ہوئی تھی۔ (صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما قیل فی درع النبی ﷺ ص ۴۰۹ ج ۱)

نیز مدینہ طیبہ کے مستند ترین مؤرخ علامہ سمہودی لکھتے ہیں کہ:

ان اجلاء من بقی من طوائف الیہود بالمدینۃ کان بعد قتل قریظۃ

یعنی مدینہ طیبہ سے یہودیوں کے باقی ماندہ گروہوں کو قریظہ کے قتل کے بعد نکالا گیا اس کے بعد انھوں نے کہا ہے کہ باقی ماندہ یہودی ۲ھ کے بعد کسی وقت نکالے گئے ہیں اور اس وقت تک ان کی تعلیم گاہ بیت المدارس بھی باقی تھی۔

(ملاحظہ ہو وفاء الوفا للسمہودی، ص ۳۰۹، ۳۱۰ ج ۱)

اس کے علاوہ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ بنو ناغصہ کے کچھ یہودی شعیب بنی حرام میں آباد تھے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے ان کو مسجد الفتح کے قریب منتقل فرمایا۔ (ایضاً ص ۱۶۳ ج ۱)

۱۴۔ یہودیوں کے رجم کے بارے میں ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے اور عدالت ہذا کے زیر نظر ثانی فیصلے میں اسی وجہ سے اس واقعہ کو تفصیل کے ساتھ زیر غور نہیں لایا گیا کہ آنحضرت ﷺ نے یہ فیصلہ تورات کے احکام کے مطابق فرمایا تھا، اس سے اسلامی شریعت کا کوئی حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس خیال کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس واقعے میں آنحضرت ﷺ نے تورات منگوائی اور اس سے "رجم" کے حکم کو ثابت فرمانے کے بعد رجم فرمایا۔

لیکن میری نظر میں مندرجہ ذیل دلائل اس خیال کی تردید کرتے ہیں۔

(۱) سورۂ مائدہ کی جو آیات یہودیوں کے اس واقعے میں نازل ہوئی ہیں ان میں واضح طور پر ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ

اور اگر تم فیصلہ کرو تو ان کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرو (۴۲:۵)

اس آیت میں قرآن کریم نے آنحضرت ﷺ کو یہ حکم دیا ہے کہ ان یہودیوں کے درمیان "قسط" یعنی انصاف سے فیصلہ فرمائیں اور اس کے مطابق آپ نے ان کو رجم فرمایا۔ ظاہر ہے کہ "انصاف" سے مراد وہ عمل ہے جو آنحضرت ﷺ کے نزدیک انصاف ہو۔ اب اگر "رجم" کا حکم منسوخ ہو چکا ہوتا اور اسلامی شریعت میں باقی نہ ہوتا، اسی لیے اس آیت کا مطلب حضرت عامر شعبی، ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح اور دیگر مفسرین نے بھی بیان کیا کہ ان غیر مسلموں کے درمیان فیصلہ کرو تو اسلامی احکام کے مطابق کرو۔ مثلاً ابراہیم نخعی اور عامر شعبی اس آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اذا اتاك المشركون، فحكموك فيما بينهم، فاحكم بحكم المسلمين۔

جب آپ کے پاس مشرکین آئیں اور آپ سے فیصلہ کرانا چاہیں تو آپ ان پر مسلمانوں کا حکم جاری کیجیے۔ (تفسیر ابن جریر ص ۱۴۲ ج ۶)

(۲) آگے چل کر اللہ تعالیٰ نے یہ حکم مزید وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ هُمْ عَمَّا جَآءَ كَ مِنَ الْحَقِّ

(۴۸:۵)

پس آپ ان کے درمیان اس حکم کے مطابق فیصلہ کیجیے، جو اللہ نے نازل کیا ہے اور آپ کے پاس جو حق آچکا ہے۔ اس کو چھوڑ کر ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے۔

حضرت عبداللہ بن عباس اس آیت کے تحت فرماتے ہیں۔

فاحكم بينهم بما انزل الله، يقول: بحدود الله

یعنی یہاں "ما انزل اللہ" سے مراد اللہ کی حدود ہیں۔

(تفسیر ابن جریر ص ۱۵۵ ج ۶)

اور حافظ ابن جریر طبریؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

مطلب یہ ہے کہ اے محمدؐ! آپ اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان اس کتاب اور ان احکام کے مطابق فیصلہ کیجیے جو آپ پر نازل ہوئے ہیں، خواہ وہ آپ کے پاس حدود کا کوئی مقدمہ لے کر آئیں، یا زخموں اور قصاص کا، لہٰذا آپ زانی محصن کو رجم کیجیے، قاتل کو جان کے بدلے جان کے اصول پر قتل کیجیے، آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک کے قاعدے پر عمل فرمایئے۔ اس لیے کہ ان معاملات میں میں نے آپ پر جو قرآن نازل کیا ہے وہ اپنے سے پہلی کتابوں کا تصدیق کرنے والا اور ان کا محافظ ہے، اور آپ ان یہودیوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر زانی محصن کے بارے میں رجم کے بجائے کوڑوں کا حکم دیا جائے تو اسے قبول کرلینا ورنہ اس سے پرہیز کرنا (حوالہ بالا)

(۳) انھی آیات میں کئی جگہ رجم کو "حکم اللہ" سے تعبیر کیا گیا ہے
اور جو حکم منسوخ ہوچکا ہواسے "حکم اللہ" نہیں کہا جاسکتا۔

(۴) حضرت ابو ہریرہؓ اس واقعے کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

زنی رجل من الیھود و امراۃ، فقال بعضھم لبعض اذھبوا بنا الی ھذا النبی فانہ بعث بالتخفیف، فان افتانا بفتیا دون الرجم قبلناھا واحتججنا بھا عنداللہ، وقلنا فتیا نبی من انبیائك۔

یہودیوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کرلیا تھا، انھوں نے آپس میں کہا کہ چلو اس نبی کے پاس چلیں، اس لیے کہ یہ آسان احکام دے کر بھیجے گئے ہیں۔ لہٰذا اگر انھوں نے رجم سے کمتر کوئی فتوی دیا تو ہم اسے قبول کرلیں گے اور وہ اللہ کے یہاں بھی ہماری دلیل بنے گی ہم کہیں گے کہ یہ آپ کے انبیاء میں سے ایک نبی کا فتویٰ تھا۔ (ابوداؤد، باب رجم الیہودین ص ۶۱۱)

اس سے صاف واضح ہے کہ انھوں نے آپ سے تورات کا حکم معلوم کرنے اور اس کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے رجوع نہیں کیا تھا بلکہ وہ خود آنحضرت ﷺ کی شریعت کا حکم اور فیصلہ معلوم کرنا چاہتے تھے اب یہ بات نہ تو ممکن ہے اور نہ جائز کہ کفار مسلمان قاضی کے پاس جرم

و سزا کے معاملات میں مسلمانوں کے قانون کے مطابق فیصلہ کرانے آئیں اور مسلمان قاضی اسلامی قانون کے بجائے غیر مسلموں کے قانون کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہٰذا اس فیصلے کی کوئی معقول توجیہہ اس کے سوا نہیں ہے کہ یہ اسلامی قانون کے مطابق تھا۔

(۵) یہ بات متعدد روایتوں میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رجم سے فارغ ہو کر فرمایا کہ:

نحن نحكم اليوم على اليهود و النصارىٰ، وعلى من سواهم من الاديان

آج سے یہود و نصاریٰ اور ان کے سوا دوسرے مذاہب کے لوگوں کے معاملات میں ہم ہی فیصلے کیا کریں گے۔

(المطالب العالیہ ص ۳۲۴ ج ۳ حدیث ۳۵۹۸ بحوالہ مسند حارث)

(۶) اور آپ ؐ کے یہ الفاظ حضرت جابرؓ نے بھی نقل فرمائے ہیں کہ:

نحن نحكم عليكم اليوم

اب تمہارے معاملات میں ہم فیصلہ کریں گے۔

(مسند احمد ص ۳۸۷ ج ۳)

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی نکلتا ہے کہ "اب مسلمان ہی اس قسم کے معاملات میں غیر مسلموں پر اپنے قانون کے مطابق فیصلے کیا کریں گے۔

(۷) حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔

فكان مما صنع الله عزوجل لرسوله في تحقيق الزنا منهما

اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے سامنے زنا کے حکم کی تحقیق ان یہودیوں کے ذریعے کرائی۔

(مسند احمد، مرویات ابن عباسؓ ص ۲۶۱ ج ۱)

حضرت ابن عباسؓ کے اس فقرے کا مطلب بھی اسی وقت صحیح بن سکتا ہے جب یہ کہا جائے کہ آنحضرت ﷺ نے اسلامی شریعت کے مطابق ان یہودیوں کا فیصلہ کر کے یہ واضح فرمادیا کہ شادی شدہ زانیوں کا حکم کیا ہے۔ ورنہ اس واقعے سے پہلے یہ بات معروف اور مشہور نہ تھی۔

(۸) امام ابو بکر جصاصؒ نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس بات کے بڑے معقول دلائل پیش کئے ہیں کہ یہودیوں کا رجم اسلامی شریعت کے مطابق تھا نہ کہ یہودیوں کی شریعت کے مطابق۔ وہ فرماتے ہیں۔

نبی کریم ﷺ نے جو یہودیوں کو رجم فرمایا، اس میں دو ہی احتمال ممکن ہیں، ایک یہ کہ آپ نے تورات کے حکم کے مطابق عمل فرمایا ہو، دوسرے یہ کہ یہ آپ کی اپنی شریعت کا مستقل حکم ہو۔ اگر آپؐ نے تورات کے مطابق رجم کیا تھا تب بھی (آپؐ کے عمل فرمانے کی بناء پر) یہ آپ ہی کی شریعت بن گیا، کیونکہ گذشتہ انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں میں جو احکام آنحضرت ﷺ کے وقت تک باقی رکھے گئے۔ وہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی بھی شریعت بن گئے۔ جب تک کہ ان کا نسخ ثابت نہ ہو اور اگر آپ نے یہ رجم خود اپنی شریعت کے مطابق فرمایا تھا تب بھی یہ حکم ہمیشہ کے لیے ثابت ہو گیا کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسی دلیل نہیں آئی جو اس حکم کو منسوخ کر دے اور ہمارے نزدیک صحیح یہی ہے کہ یہ رجم نبی کریم ﷺ نے اپنی مستقل شریعت کے مطابق فرمایا تھا۔ تورات کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں زانیوں کی سزا قید اور تکلیف پہنچانا تھی (جیسا کہ سورۂ نساء کی آیت ۱۵، ۱۶ میں ہے) اور اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کا حکم یکساں تھا جس سے صاف واضح ہے کہ تورات میں اللہ تعالیٰ نے جس رجم کا حکم دیا تھا وہ قرآن کریم نے منسوخ کر دیا تھا۔ (لہٰذا اب یہودیوں کو رجم کرنا اسلامی شریعت کے نئے حکم کا اعلان تھا، نہ کہ تورات کے پچھلے حکم کو باقی رکھنا)۔

(احکام القرآن، للجصاص سورۂ نور ص ۳۱۸ ج ۳)

ان دلائل کی روشنی میں مجھے اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ "رجم" محض تورات اور یہودیوں کے قانون کے مطابق نہیں بلکہ خود اپنے قانون کے مطابق فرمایا تھا۔ البتہ چونکہ اس معاملے میں تورات اور اسلامی شریعت یکساں ہو گئے تھے، اس لیے یہودیوں پر حجت پوری کرنے کے لیے آپ نے تورات منگوا کر اس سے بھی رجم کا حکم ثابت فرما دیا، تاکہ

یہودیوں کے لیے خود ان کے مذہب کے مطابق بھی کسی اعتراض یا فرار کی گنجائش نہ رہے اور لوگوں پر یہ واضح ہو جائے کہ ان یہودیوں نے خود تورات کے احکام کو کس طرح لوگوں سے چھپا رکھا ہے۔

۱۵۔ جیسا کہ پیچھے تفصیل سے ثابت کیا جا چکا ہے۔ یہودیوں کا واقعہ اسلام میں رجم کا پہلا واقعہ ہے اور اس کے بارے میں دلائل کا وزن اسی طرف ہے کہ وہ سورۂ نور کے نزول کے بعد پیش آیا ہے اس لئے رجم کے باقی تمام واقعات جو اس کے بعد ہوئے ہیں ان کے بارے میں خود بخود یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ سب سورہ نور کے بعد کے ہیں تاہم ان کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لینا بھی مناسب ہوگا۔

۱۶۔ یہودیوں کے بعد دوسرا واقعہ حضرت ماعزؓ کا ہے، اس واقعے کے ٹھیک ٹھیک زمانے کا تعین روایات میں نہیں کیا گیا، البتہ ایک روایت سے اس کے زمانے پر کسی قدر روشنی پڑتی ہے۔ مستدرک حاکم میں یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے آیا ہے اور اس میں مذکور ہے کہ:

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن كان معه ابصاحبكم مس۔ قال ابن عباس۔ فنظرت الى القوم لاشير عليهم فلم يلتفت الى منهم احد...... الخ

پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے فرمایا کہ "کیا تمھارے دوست (یعنی ماعزؓ) کی عقل میں کچھ خرابی ہے؟ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ اس پر میں نے لوگوں کو دیکھا کہ انھیں کچھ مشورہ دوں۔ لیکن کسی نے میری طرف توجہ نہ دی الخ (مستدرک الحاکم ص۳۶۱ ج ۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حضرت ماعزؓ کے مقدمے کے وقت آنحضرت ﷺ کے پاس موجود تھے اور حضرت ابن عباسؓ اپنی والدہ کے ساتھ ۹ھ میں مدینہ طیبہ آئے ہیں۔ (فتح الباری ص۱۰۶ ج ۱۲) لہٰذا یہ واقعہ ۹ھ یا اس کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے۔

لیکن مستدرک حاکم کی مذکورہ بالا روایت کے ایک راوی حضرت حفص بن عمر المدنی کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ان کو روایات کی سند میں اشتباہ ہو جایا کرتا ہے اور یہ بعض اوقات ایک شخص کی بات کو دوسرے کی طرف منسوب کر دیتے ہیں (تہذیب التہذیب ص۴۱۰ ج ۲) چنانچہ حافظ ذہبی نے بھی اس روایت پر اعتراض کیا ہے۔ (تلخیص المستدرک ص۳۶۱ ج ۴) اس لیے اس روایت پر پورا اعتماد نہیں کیا گیا۔

البتہ اتنی بات واضح ہے کہ یہ واقعہ یہودیوں کے واقع کے بعد اور غامدیہؓ کے واقعہ سے پہلے پیش آیا ہے کیونکہ غامدیہؓ نے اپنے جرم کا اعتراف کرتے ہوئے ماعزؓ کے واقعے کا حوالہ دیا تھا (صحیح مسلم باب من اعترف علی نفسہ بالزنا ص ۶۷ ج ۲) اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول پیچھے گزر چکا ہے کہ سب سے پہلا رجم یہودیوں کا ہوا ہے لہٰذا حضرت ماعزؓ کا واقعہ ان دونوں واقعات کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور چونکہ اس بات کے قوی دلائل موجود ہیں کہ یہودیوں کا واقعہ سورہ نور کے بعد کا ہے اس لیے یہ واقعہ بھی بظاہر سورہ نور کے بعد ہی پیش آیا ہے۔

۱۷۔ بحث کے دوران حضرت ماعزؓ کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا کہ آپ نے ان کو محض زنا کی پاداش میں سنگسار نہیں فرمایا، بلکہ آپ کو ان کے عام کردار کے بارے میں ایسی اطلاعات ملی ہوں گی کہ انھوں نے کچھ مزید سنگین جرائم کا ارتکاب کیا ہے جن سے شدید معاشرتی فساد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، اس بناء پر آپ نے ان کو تعزیراً سنگسار فرمایا تاکہ اس عبرتناک سزا کے بعد کسی کو اس قسم کے فساد کی جرات نہ ہو۔ اس سلسلے میں تائید کے طور پر حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث پیش کی گئی کہ حضرت ماعزؓ کو رجم فرمانے کے بعد آپ نے ایک خطبہ دیا جس میں فرمایا۔

او کلما انطلقنا غزاۃ فی سبیل اللہ تخلف رجل فی عیالنا لہ نیب کنبیت التیس الا ان لا اوتی برجل فعل ذلک الا نکلت بہ۔

یہ کیا بات ہے کہ جب کبھی ہم اللہ کے راستے (جہاد) میں نکلتے ہیں تو بعض لوگ ہمارے عیال کے پاس پیچھے رہ جاتے ہیں، جو بکرے کی طرح (جنسی خواہش میں) ممیاتے ہیں۔ (یعنی خواتین کی بے حرمتی کرتے ہیں) خوب سن لو کہ جو کوئی ایسا شخص میرے پاس لایا جائے گا، میں اس کو سامان عبرت بنادوں گا۔

(صحیح مسلم ص ۶۷ ج ۲)

اس خطبے کی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ حضرت ماعزؓ کا عام کردار اچھا نہیں تھا اور وہی مجاہدین کے جہاد پر چلے جانے کے بعد مدینہ طیبہ کی خواتین سے چھیڑ چھاڑ کرتے تھے۔ اس لیے آپ نے ان کو رجم فرمایا۔

یہی موقف مولانا امین احسن اصلاحی نے تدبر قرآن میں اختیار کیا ہے میرے نزدیک یہ موقف نہ صرف یہ کہ قطعی طور پر بے وزن ہے بلکہ اس کا دور دور کوئی جواز نہیں ہے۔ حضرت

ماعزؓ کے مقدمے سے متعلق بیشتر روایات ان سوالات کی پوری تفصیل بیان کرتی ہیں جو آنحضرت ﷺ نے سزائے رجم سے پہلے ان سے پوچھے تھے۔ "کیا تم مجنون ہو؟" "کیا تم شادی شدہ ہو؟" "کیا تم نے واقعی اس سے مباشرت کی ہے؟" "جانتے بھی ہو کہ زنا کیا ہوتا ہے؟" "شاید تم نے صرف بوس و کنار کی ہو؟" اس قسم کے بہت سے سوالات صحیح احادیث میں موجود ہیں (ملاحظہ ہو جامع الاصول ص ۵۲۳ تا ۵۲۶ ج ۳) لیکن کوئی ایک سوال کسی ایک روایت میں بھی ایسا موجود نہیں ہے کہ "کیا تم ہمارے جہاد پر جانے کے بعد خواتین سے چھیڑ چھاڑ کرتے تھے؟ اگر رجم زنا کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے عام کردار کی بناء پر تھا تو کیا وجہ ہے کہ اس کے کردار کے بارے میں ان سے کوئی سوال نہیں کیا گیا؟ یہ بات تصور میں نہیں آسکتی کہ آنحضرت ﷺ نے اتنے سارے غیر متعلق سوالات فرمالیے ہوں اور جس چیز کو "رجم" جیسی ہولناک سزا کی اصل بنیاد بننا تھا اس کے بارے میں کوئی بات نہ پوچھی ہو، اس کو راویوں کی فروگزاشت کہنا بھی ناقابل تسلیم ہے اس لیے کہ حضرت ماعزؓ کا واقعہ سولہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے (جن کے نام اس فیصلے کے پیراگراف ۱۰ میں بیان ہو چکے ہیں) اور یہ بات ناقابل تصور ہے کہ یہ سولہ کے سولہ صحابہ غیر متعلق یا ثانوی سوالات کا تو تفصیل سے ذکر کریں اور اصل جرم کے بارے میں کوئی ایک راوی کوئی ایک لفظ بھی روایت نہ کرے۔

پھر "زنا" کا جرم تو حضرت ماعزؓ کے اپنے اعتراف سے ثابت ہو گیا تھا لیکن اگر "خواتین کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کی عام عادت کا جرم" ان پر عائد کر کے انھیں سنگسار کیا گیا تو جرم کا ثبوت کیسے ہوا؟ کیا آنحضرت ﷺ نے اتنی سنگین سزا مجرم کے اعتراف یا گواہیوں کے بغیر صرف سنی سنائی بات پر جاری کر دی؟ حضرت ماعزؓ کے بارے میں تو ایک زنا کے واقعے کے سوا عام بد کرداری کا کوئی ادنیٰ ثبوت کسی روایت میں نہیں ملتا، لیکن ایک عورت آنحضرت ﷺ کے زمانے میں ایسی تھی جس کے چال چلن سے بدکرداری ظاہر ہوتی تھی۔ لیکن اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ:

لو رجمت احدا بغیر بینة رجمت هذه

اگر میں کسی شخص کو گواہیوں کے بغیر رجم کرتا تو اس عورت کو کرتا

(صحیح مسلم۔ کتاب اللعان ج ا ص)

اس کے برعکس حضرت ماعزؓ کے بارے میں ایسی واضح شہادتیں موجود ہیں کہ ان سے ایک بار زنا کا گناہ ضرور سرزد ہو گیا تھا۔ لیکن ان کا عام کردار نہایت شریفانہ تھا۔ حضرت بریدہؓ حضرت ماعزؓ ہی کے قبیلے بنو اسلم سے تعلق رکھتے ہیں، وہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت ماعزؓ کے اعتراف کے بعد آنحضرت ﷺ نے ان کے قبیلے کے لوگوں سے ان کے بارے میں معلومات کرائیں، تو قبیلے کے لوگوں نے جواب دیا۔

مانعلمه الاوفی العقل من صالحینا فیما نری

ہمارے علم میں تو وہ کامل العقل ہیں اور جہاں تک ہمارا خیال ہے وہ ہمارے نیک لوگوں میں سے ہیں۔

(صحیح مسلم، باب من اعترف علی نفسه بالزنا ص ٦٨ ج ٢)

نیز حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضرت ماعزؓ کے رجم کے بعد آنحضرت ﷺ نے دو صاحبان کو آپس میں یہ کہتے سنا کہ "دیکھو اس شخص (یعنی ماعزؓ) کو کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر دی تھی، لیکن اس کو اس وقت تک چین نہ آیا جب تک کہ وہ کتے کی طرح سنگسار نہیں ہو گیا" آپ اس وقت خاموش رہے، لیکن ذرا سا چلنے کے بعد ایک مردہ گدھا نظر آیا جس کی ٹانگ اٹھی ہوئی تھی آپ نے پوچھا۔ "وہ دو اشخاص کہاں ہیں"؟ انھوں نے عرض کیا کہ "ہم یہاں موجود ہیں"۔ آپ نے فرمایا کہ "اس مردہ گدھے کا گوشت کھاؤ" انھوں نے تعجب کا اظہار کیا تو فرمایا:

فلما نلتمامن عرض اخیکما انفا اشدمن اکل منه والذی نفسی بیده انه الان لفی انهار الجنة ینغمس فیها۔

تم نے اپنے بھائی (ماعزؓ) کی آبرو پر ابھی جو دست درازی کی وہ اس مردہ گدھے کو کھانے سے زیادہ سنگین ہے، قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے وہ اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہا ہے۔

(ابو داؤد، باب رجم ماعزؓ)

لہٰذا ایسے صحابی کے بارے میں کسی ادنیٰ ثبوت کے بغیر "بد کرداری" کی یہ رائے زنی صرف غلط ہی نہیں افسوسناک بھی ہے۔

حضرت ماعزؓ کا اصل واقعہ تو صرف یہ تھا کہ یہ حضرت ہزال اسلمیؓ کے نوکر تھے اور انھی کی ایک مطلقہ کنیز جس کا نام فاطمہ تھا ایک مرتبہ بکریاں چرا رہی تھیں، ماعزؓ ان سے مبتلائے گناہ ہو گئے۔ لیکن گناہ کے بعد شدید ندامت کے احساس سے انھوں نے حضرت ہزال کو سارا واقعہ بتادیا۔ انھوں نے ان کو آنحضرت ﷺ کے پاس جانے کا مشورہ دیا۔ یہ ساری تفصیل مسند احمد میں موجود ہے اور اس کی سند بھی قابل اعتماد ہے (ملاحظہ ہو الفتح الربانی ص ۸۶،۸۷ ج ۶ و طبقات ابن سعد ص ۳۲۴ ج ۴)

جہاں تک اس خطبے کا تعلق ہے جس کی بناء پر حضرت ماعزؓ کے خلاف "عام بد چلنی" کا ناگفتنی الزام عائد کیا گیا ہے۔ اس میں اس بات کا کوئی ہلکا سا اشارہ بھی نہیں ہے کہ یہ بات حضرت ماعز کے بارے میں کہی جارہی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ منافقین اس قسم کی حرکتیں کرتے ہوں گے اور آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاعات ملی ہوں گی، آپ نے حضرت ماعزؓ کے رجم کے فوری بعد ان حرکتوں پر تنبیہ اس خیال سے فرمائی ہو گی کہ رجم کے اس تازہ واقعے سے لوگوں کے دلوں پر دہشت ہو گی اور اس تنبیہ کا زیادہ اثر ہو گا۔

۱۸۔ رجم کا تیسرا واقعہ غامدیہؓ کا ہے۔ اس بات کے متعدد دلائل و قرائن موجود ہیں کہ یہ واقعہ سورۂ نور کے بعد پیش آیا ہے۔ کیونکہ غامدیہؓ کے رجم کے وقت حضرت خالد بن الولیدؓ نے بھی ان کو ایک پتھر مارا تھا (صحیح مسلم باب حد الزنا، حدیث بریدہ ص ۶۸ ج ۲ مسند احمد ص ۳۴۸ ج ۵) اور حضرت خالد بن ولیدؓ خود اپنے بیان کے مطابق ۸ھ میں مسلمان ہو کر مدینہ طیبہ آئے تھے چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:

قدمنا المدينة على رسول الله صلى الله عليه وسلم اول يوم من صفر سنة ثمان

ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس یکم صفر ۸ھ کو مدینہ طیبہ آئے۔

(طبقات ابن سعد ص ۲۵۲ ج ۴)

اگرچہ بعض مؤرخین نے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ وہ صلح حدیبیہ کے موقع پر اسلام لائے تھے،

لیکن تمام محقق مؤرخین اور محدثین نے اس کی شدت کے ساتھ تردید کی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ "جس شخص نے یہ کہا کہ وہ ۵ھ میں اسلام لائے اسے وہم ہوا ہے" (الاصابہ ص ۴۱۳ ج ۱) اور علامہ ابن اثیر جزری کہتے ہیں "بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ غزوہ حدیبیہ میں مسلمانوں کے شہسوار دستے میں شامل تھے اور غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں ہوا ہے لیکن یہ بات بالکل غلط ہے۔ اس لیے کہ صحیح روایات کے مطابق خالد بن الولیدؓ حدیبیہ کے واقعے میں مشرکین کے شہسوار دستے میں شامل تھے۔ (اسد الغابہ ص ۹۳ ج ۲)

اصل بات یہ ہے کہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے اپنے اسلام لانے کا پورا واقعہ نہایت تفصیل کے ساتھ خود بیان کیا ہے، اس کی موجودگی میں دوسرے قیاسات کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اس واقعے میں انھوں نے بتایا ہے کہ اسلام لانے کا خیال تو میرے دل میں حدیبیہ کے موقع پر ہی پیدا ہو گیا تھا، لیکن میں اسلام نہیں لایا، صلح حدیبیہ کے بعد میں اپنے مستقبل کے بارے میں سوچتا رہا۔ یہاں تک کہ عمرۃ القضاء کے بعد میں نے مدینہ طیبہ جانے کا عزم کیا۔ کئی ساتھی بنانے کی کوشش کی، بالآخر حضرت عمرو بن العاص راستے سے میرے ساتھی بن گئے اور ہم دونوں یکم صفر ۸ھ کو آکر مسلمان ہوئے (ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ ص ۲۳۸ تا ۲۴۰ ج ۴ واقعات ۸ھ) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر اسلام کی طرف مائل ہونے کا جو ذکر کیا ہے، اس سے بعض لوگوں کو یہ مغالطہ ہو گیا کہ وہ غزوہ حدیبیہ کے وقت مسلمان ہو گئے تھے۔

بہرحال تاریخ و سیرت کے مطابق اس بات کا شبہ نہیں رہتا کہ وہ ۸ھ میں مسلمان ہوئے ہیں، لہٰذا غامدیہؓ کا واقعہ صفر ۸ھ کے بعد کا ہے اور اگر بفرض محال وہ صلح حدیبیہ کے موقع پر مسلمان ہو چکے ہوں تب بھی صلح حدیبیہ کا واقعہ سورۂ نور کے بعد ہوا ہے، کیونکہ غزوہ بنو المصطلق باتفاق حدیبیہ کے واقعے سے پہلے پیش آیا ہے۔

لہٰذا اس بات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ غامدیہؓ کا واقعہ سورۂ نور کے نزول کے بعد پیش آیا ہے۔

چنانچہ متعدد مورخین نے بھی صراحۃً لکھا ہے کہ غامدیہ کے رجم کا واقعہ ۹ھ میں پیش آیا ہے (ملاحظہ ہو اوجز المسالک، باب ما جاء فی الرجم ص ۱۳ ج ۶ والسیرۃ الحلبیہ ص ۵۰۲ ج ۳)

غامدیہؓ کے بارے میں بھی بحث کے دوران یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کو محض زنا کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے عام کردار کی بناء پر رجم کیا گیا ہے جناب امین احسن اصلاحی صاحب کی طرف

منسوب یہ عبارت ہمیں سنائی گئی کہ

"اس عہد کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بہت سی ڈیرے والیاں ہوتی تھیں جو پیشہ کراتی تھیں اور ان کی سرپرستی زیادہ تر یہودی کرتے تھے جو ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے، اسلامی حکومت کے قائم ہونے کے بعد ان کا کام سرد پڑ گیا۔ لیکن اس قسم کے جرائم پیشہ آسانی سے باز نہیں آتے معلوم ہوتا ہے کہ اس قماش کے کچھ مرد اور بعض عورتیں زیر زمین یہ پیشہ کرتے رہے اور تنبیہ کے باوجود باز نہیں آئے، بالآخر جب وہ قانون کی گرفت میں آئے تو مائدہ کی اس آیت کے تحت جس کا حوالہ اوپر گزرا، آپ نے ان کو رجم کیا۔" (تدبر قرآن ص ۵۰۶ جلد ۴)

لیکن صاحب تدبر قرآن نے یا اس معاملے میں ان پر اعتماد کرنے والوں نے کوئی دور دراز کی دلیل بھی ایسی پیش نہیں کی کہ حضرت غامدیہؓ کا تعلق (معاذ اللہ) اس گروہ سے تھا یوں تو کسی بھی انسان کے خلاف بُرے چال چلن کا الزام اس وقت تک ناقابل قبول، بلکہ قابل مذمت ہوتا ہے جب تک اس کا واضح ثبوت موجود نہ ہو۔ لیکن خاص طور پر صحابہ کرام کے بارے میں تو مزید احتیاط کی ضرورت ہے۔ لہٰذا جس خاتون نے اعتراف گناہ کر کے خود اپنے آپ کو سنگسار کرا کے خوف خدا اور فکر آخرت کی ایسی قابل فخر مثال پیش کی ہو اس کے بارے میں اس قسم کے بے دلیل قیاسات اتنے بدیہی طور پر غلط اور قابل مذمت ہیں کہ ان کی کسی علمی تردید کی بھی ضرورت نہیں۔

۱۹۔ چوتھا واقعہ عسیفؓ کا ہے۔ اس واقعے کے بارے میں ایسے دلائل موجود ہیں جن سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ سورۂ نور کے بعد کا ہے۔ سب سے پہلے تو اس روایت کی داخلی شہادت ہے۔ کیونکہ اس میں مذکور ہے کہ عسیفؓ کے والد نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا۔

ان ابنی هذا كان عسيفا على هذا، فزنى بامراته، فافتديت منه بمائة شاة و خادم، ثم سالت رجالاً من اهل العلم فاخبرونى ان على ابنى جلد مائة و تغريب عام، وعلى امراته الرجم۔

میرا یہ بیٹا اس شخص کے پاس نوکر تھا، اس نے اپنے آقا کی بیوی سے زنا کر لیا، میں نے سو بکریاں اور ایک خادمہ بطور ہرجانہ اس کو دیدی۔ بعد میں کچھ اہل علم

سے پوچھا تو انھوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کو سو کوڑے اور سال بھر کی جلاوطنی کی سزا ملے گی اور اس کی بیوی پر رجم ہو گا۔

(صحیح بخاری، باب الاعتراف بالزنا)

اس میں "اہل علم" نے زنا کی پاداش میں سو کوڑے کی جو سزا بتائی وہ اس بات کی دلیل ہے کہ سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ اس وقت نازل ہو چکی تھی۔ کیونکہ زانی کے لیے سو کوڑے کی سزا اسی آیت نے مقرر کی۔ اس آیت سے پہلے سو کوڑوں کی سزا کا تصور نہیں تھا۔ جیسا کہ میں اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۹ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حوالے سے بیان کر چکا ہوں۔

دوسرے اس واقعے کے راوی حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالد جہنی ہیں، یہ دونوں اس واقعے کے عینی شاہد ہیں، کیونکہ وہ فرماتے ہیں۔

كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل

ہم نبی کریم ﷺ کے پاس تھے کہ ایک شخص کھڑا ہوا

(صحیح بخاری حوالہ بالا)

اور حضرت ابوہریرہؓ ۷ھ میں اسلام لائے ہیں۔ لہٰذا یہ واقعہ یقیناً اس کے بعد کا ہے۔ جبکہ سورہ نور کا حکم نازل ہوئے مدت گزر چکی تھی۔

۲۰۔ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں "رجم" کے یہ واقعات زیادہ مشہور ہیں۔ لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ اس دور میں ان چار واقعات کے سوا رجم کا کوئی اور واقعہ نہیں ہوا، بلکہ مندرجہ ذیل دو واقعات ان چار واقعات کے علاوہ ہیں۔

(۱) حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک عورت سے زنا کیا تھا، آنحضرت ﷺ کے حکم سے اس کو کوڑوں کی حد لگائی گئی، پھر آپ کو بتایا گیا کہ وہ شادی شدہ ہے تو آپ ہی کے حکم سے اس کو رجم کیا گیا۔

(جامع الاصول ص ۵۳۲ ج ۳ بحوالہ ابوداؤد و دار قطنی ص ۱۶۹ ج ۳)

یہ واقعہ بھی یقیناً سورۂ نور کے بعد کا ہے، کیونکہ اس کو پہلے کوڑوں کی سزا دی گئی اور یہ سزا

سب سے پہلے سورۂ نور نے متعین فرمائی ہے جیسا کہ پیچھے کئی بار گزر چکا ہے۔

(۲) حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہی کے مطابق ایک عورت کے ساتھ زبردستی زنا کا ارتکاب کیا گیا، شروع میں عورت نے غلط فہمی کی بناء پر ایک غلط شخص کی نشاندہی کر دی، بعد میں حقیقی مجرم نے آ کر خود اعتراف کیا اور اس کو رجم کیا گیا۔

(جامع الاصول ص ۵۰۴، ۵۰۵ حدیث ۱۸۲۲ بحوالہ ترمذی وابوداؤد)

اس واقعے کے زمانے کے بارے میں یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ اس کے راوی حضرت وائل بن حجر چونکہ ۹ھ میں مدینہ طیبہ آئے ہیں۔(البدایہ والنہایہ ص ۷۹، ۸۰ ج ۵ واقعات ۹ھ) اس لیے بظاہر یہ واقعہ بھی سورۂ نور کے بعد کا ہے۔

۲۱۔ جناب ایس ایم ظفر صاحب ایڈووکیٹ نے اس مقدمے میں مشیر عدالت کی حیثیت سے یہ دلیل پیش کی کہ سنت میں رجم کا ثبوت ماعزؓ، غامدیہؓ اور عسیفؓ وغیرہ کے متفرق واقعات سے ہوا ہے یہ سب مقدمات تھے جو آنحضرت ﷺ کے سامنے پیش ہوئے۔ لیکن ان مقدمات کا پورا ریکارڈ ہمارے پاس نہیں ہے جس کی بنیاد پر ہم کہہ سکیں کہ آنحضرت ﷺ نے ان مقدمات میں رجم کی سزا کس وجہ سے دی تھی؟ لہٰذا ان واقعات سے سورۂ نور کی تخصیص ممکن نہیں۔

مجھے فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل سے اتفاق نہیں ہے، کسی فوجداری مقدمے کا ضروری ریکارڈ الزام، جواب الزام طریق ثبوت اور فیصلے پر ہی مشتمل ہوتا ہے اور رجم کے اکثر واقعات میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے۔ مثلاً حضرت ماعزؓ کا واقعہ سولہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے۔ ان روایتوں کے درمیان جزوی تفصیلات میں بلاشبہ فطری طور پر بعض اختلافات ہیں لیکن مقدمے کی اصل نوعیت اور سزایابی کے اسباب کے بارے میں یہ سب روایات ایک زبان ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا کہ حضرت ماعزؓ کو اس بناء پر رجم کیا گیا کہ انھوں نے شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کیا تھا۔

اس کے علاوہ رجم کی سزا دینے پر آنحضرت ﷺ نے صرف عمل ہی نہیں فرمایا بلکہ متعدد مواقع پر آپ نے اس قانون کا باقاعدہ اعلان بھی فرمایا کہ جب کوئی شادی شدہ شخص زنا کرے گا تو

اس کی سزا رجم ہوگی۔ یا اس کا خون حلال ہوگا۔ آپ کے یہ ارشادات حضرت عبادہ بن صامتؓ حضرت قبیصہ بن حریثؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمرؓ، حضرت سلمہؓ بن محبق، حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت عجماءؓ وغیرہ نے روایت کیے ہیں اور ان کے حوالے اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

اب اگر کسی زنا کے مجرم کو آپ نے سنگسار فرمایا ہو اور بالفرض اس کی سزایابی کے اسباب پوری تفصیل کے ساتھ کسی واقعے میں موجود نہ ہوں تو آپؐ کے ان ارشادات کی روشنی میں اس واقعے کی کوئی معقول توجیہہ اس کے سوا ممکن نہیں کہ آپ نے یہ سزا اس قانون کے تحت دی ہے جو آپ نے بار بار ارشاد فرمایا تھا۔

۲۲۔ پھر نبی کریم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین کا طرز عمل بھی بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اگر "رجم" کی احادیث کو سورۂ نور نے منسوخ کر دیا ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ یہ بات خلفاء راشدین سے مخفی رہ جاتی وہ اپنے عہد حکومت میں "رجم" کو بطور حد نافذ کرتے رہتے اور لاکھوں صحابہ و تابعین میں سے کوئی انھیں اس صریح غلطی پر نہ ٹوکتا۔

چاروں خلفاء راشدین کا شادی شدہ زانی کو رجم کرنا بھی ناقابل انکار ہے۔ حضرت ابو بکرؓ کا رجم فرمانا حضرت عمرؓ نے بھی بیان فرمایا ہے (صحیح بخاری باب الاعتراف بالزنا) اور حضرت انسؓ نے بھی مجمع الزوائد ص ۲۶۴ ج ۶) حضرت عمرؓ کے عہد میں رجم کے متعدد واقعات پیش آئے ہیں (ملاحظہ ہو جامع الاصول ۵۳۸، ۵۳۹ ج ۳ بحوالہ موطا و سنن بیہقی ص ۲۱۵ ج ۸) حضرت عثمانؓ بھی شادی شدہ کے زنا پر رجم کی سزا کے قائل تھے اور اسی بنیاد پر انہوں نے ایک عورت کو رجم کیا۔ (جامع الاصول ص ۵۳۹ ج ۳ حدیث ۱۸۵۰ بحوالہ موطا) حضرت علیؓ کے عہد میں بھی رجم کے کئی واقعات پیش آئے ہیں جن میں شراحہ ہمدانیہ کا واقعہ صحیح بخاری کے حوالہ سے پیچھے گزر چکا ہے۔

اور صرف یہی نہیں کہ یہ خلفاء راشدین کا عمل تھا بلکہ اس بارے میں ان کے بہت سے اقوال صحیح روایات سے ثابت ہیں، اور حضرت عمرؓ نے تو اپنے مشہور خطبے میں ارشاد فرمایا کہ:

لقد خشیت ان یطول بالناس زمان حتی، یقول قائل لانجد الرجم فی

كتاب الله فيضلوابترك فريضة انزلها الله، الاوان الرجم حق على من زنى وقد احصن اذا قامت البينة، اوكان الحمل، اوالاعتراف، الاوقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و رجمنا بعده۔

مجھے ڈر ہے کہ لوگوں پر طویل زمانہ گزر جائے تو وہ یہ کہنے لگیں کہ ہم رجم کا حکم اللہ کی کتاب میں نہیں پاتے۔ اس طرح اللہ کے نازل کیے ہوئے ایک فریضے کو چھوڑ کر گمراہ ہو جائیں، خوب سن لو کہ رجم اس شخص پر ضروری ہے جو محصن ہونے کے باوجود زنا کرے۔ جبکہ اس کے زنا پر گواہیاں قائم ہو گئی ہوں، یا حمل ہو، یا مجرم اعتراف کرلے۔ خوب سن لو کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کیا ہے اور آپ کے بعد ہم نے بھی۔ (صحیح بخاری، باب الاعتراف بالزنا)

حضرت عمرؓ کے اس خطبے کو بعض حضرات نے اس بناء پر مشکوک قرار دیا ہے کہ بعض روایات میں اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کی طرف یہ الفاظ بھی منسوب ہیں کہ:

والذی نفسی بیده لولا ان یقول الناس زادعمر فی كتاب الله لكتبتها بیدی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة۔

قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر لوگوں کے یہ کہنے کا اندیشہ نہ ہوتا کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا تو میں اپنے ہاتھ سے یہ فقرہ لکھ دیتا کہ الشیخ والشیخة اذا زنیا الخ یعنی بوڑھے (شادی شدہ مرد) اور بوڑھی (شادی شدہ عورت) اگر زنا کریں تو انھیں ضرور رجم کرو۔

(موطا امام مالک)

لیکن یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ میں یہ اضافہ نہیں ہے۔ بلکہ صحیح بخاری کی روایت اسی حد تک ہے جو اوپر بیان ہوئی، اور اس میں نہ قرآن کریم میں کسی اضافے کے ارادے کا ذکر ہے اور نہ الشیخ والشیخة الخ والے فقرے کا۔ اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔

ولعل البخاری هوالذی حذف ذلك عمداء فقد اخرجه النسائی...... ثم

قال، لااعلم احداً ذکر فی هذا الحدیث الشیخ والشیخة غیرسفیان و نیفی ان یکون وهم فی ذلك، قلت وقد اخرج الائمة هذا الحدیث من روایة مالك و یونس و معمر وصالح بن کیسان و عقیل و غیر هم من الحفاظ عن الزهری، فلم یذکروها، وقد وقعت هذه الزیادة فی هذا الحدیث من روایة الموطاء عن یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب...... الخ

"شاید امام بخاری نے اس حصے کو عمداً حذف کر دیا ہے۔ کیونکہ امام نسائی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ میرے علم میں اس حدیث کے اندر الشیخ و الشیخة کا ذکر کرنے والا سفیان کے سوا کوئی نہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فقرے کو نقل کرنے میں ان سے وہم ہوا ہے"۔
"میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو بڑے بڑے ائمہ نے امام مالک، یونس، معمر صالح بن کیسان وغیرہ جیسے حفاظ کی سند سے، اور انھوں نے امام زہری سے روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے کسی نے یہ اضافہ ذکر نہیں کیا۔ ہاں اس حدیث میں یہ اضافہ موطا میں یحییٰ بن سعید از سعید بن میتب کی سند سے مروی ہے"۔ (فتح الباری ص ۱۲۷ ج ۱۲)

اس سے واضح ہو گیا کہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ جیسے محدثین نے خطبے کے اس حصے کو مستند نہیں سمجھا۔ اور اسی لیے باوجودیکہ امام بخاریؒ نے "باب رجم الحبلی" الخ میں یہ طویل خطبہ طوالت کی پروا کیے بغیر روایت کیا ہے، لیکن اس کا وہ حصہ نقل نہیں فرمایا جو "الشیخ و الشیخة" والے فقرے پر مشتمل ہے۔

تاہم اگر حضرت عمرؓ کی طرف ان الفاظ کی نسبت کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے جیسا کہ موطا کی روایت میں بیان کیا گیا ہے، تب بھی اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر الشیخ و الشیخة الخ والے فقرے کو قرآن کریم کے جز کے طور پر لکھنا چاہتے تھے۔ کیونکہ اگر ان کے نزدیک یہ فقرہ قرآن کریم کا جز ہوتا تو دنیا کی کوئی طاقت انھیں اس کا اعلان کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی تھی، بلکہ ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ قرآن کریم کے حاشیے پر یہ فقرہ اس بات کے اظہار

کے لیے لکھ دیں کہ زانی محصن کو رجم کرنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا بلکہ اب بھی واجب العمل ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت عمر کا یہ خطبہ ان الفاظ میں روایت کیا ہے۔

لولا ان یقول قائلون زاد عمر فی کتاب اللہ عزوجل مالیس منہ لکتبتہ فی ناحیة من المصحف۔

اگر کہنے والوں کے یہ کہنے کا اندیشہ نہ ہو تا کہ عمرؓ نے اللہ کی کتاب میں اس بات کا اضافہ کر دیا جو اس کا حصہ نہ تھی تو رجم کا یہ حکم میں مصحف قرآن کے ایک گوشے میں لکھ دیتا۔ (مسند احمد ص ۲۳ ج ۱)

اس سے صاف واضح ہے کہ وہ رجم کے حکم کو نہ قرآن کریم کا جز سمجھتے تھے۔ نہ قرآن کریم کے متن میں اس کا اضافہ کرنے کا کوئی خیال ان کے دل میں آیا تھا۔ بلکہ انھوں نے محض ایک تشریحی اضافے کے طور پر اس کو حاشیے پر لکھنے کا خیال محض مسئلہ رجم کی اہمیت جتلانے کے لیے ظاہر کیا تھا اور عمل اس پر بھی نہیں کیا کیونکہ اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔

بہر حال خطبے کے اس حصے کی نسبت ان کی طرف درست ہو یا نہ ہو، لیکن ان کے خطبے کا وہ حصہ جو امام بخاری نے روایت کیا ہے اور جو روایت و درایت دونوں کے اعتبار سے بے غبار ہے یہ بات ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ حضرت عمر شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کو ناقابل تنسیخ حد شرعی اور اللہ کی طرف سے نازل کیا ہوا فریضہ سمجھتے تھے، اس بات کا اعلان و اظہار انھوں نے صحابہ کرام کے بھرے مجمع میں کیا، اور کسی ایک متنفس نے بھی ان کو اس پر نہیں ٹوکا۔ اگر رجم کا حکم منسوخ ہو تا یا وہ شادی شدہ زانی کی بجائے کسی اور مجرم کی سزا ہوتی تو نہ حضرت عمرؓ اتنے زوردار الفاظ میں یہ بات فرما سکتے تھے اور نہ دوسرے صحابہ کرام اس پر خاموش رہ سکتے تھے۔

جہاں تک "الشیخ و الشیخة الخ" والے جملے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متعلقہ مواد کے مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ جملہ قرآن کریم کا کبھی حصہ نہیں رہا، بلکہ در حقیقت یہ تورات کی آیت تھی۔ جس کو قرآن کریم کے جز کے طور پر نہیں لکھا گیا، البتہ چونکہ اس کے مفہوم کو اسلامی شریعت میں بھی واجب العمل قرار دیا گیا تھا، اس لیے اس کے واسطے "آیت" کا لفظ استعمال کیا جاتا رہا۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) حافظ ابن جریر طبری نے حضرت جابر بن زید سے نقل کیا ہے کہ یہودیوں کے رجم کے

واقعے میں جب آنحضرت ﷺ نے قسمیں دے کر عبداللہ بن صوریا سے پوچھا کہ "تورات میں شادی شدہ زانی کا حکم کیا ہے"؟ تو اس پر عبداللہ بن صوریا نے یہ آیت پڑھی کہ "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا الخ" اس پر حضرت رسول اکرم ﷺ نے فرمایا فھو ذاک یعنی بس یہی حکم تو چاہیے تھا۔ (تفسیر ابن جریر ص ۱۴۱ ج ۶ تفسیر آیت ۴۲۵)

یہاں یہ واضح رہے کہ عربی لٹریچر میں عہد نامہ قدیم کے علاوہ مشناء تلمود اور یہودیوں کی دوسری مذہبی کتب کو بھی بعض اوقات "تورات" ہی کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ خاص طور پر یہ فقرہ عہد نامہ قدیم کے علاوہ کسی اور مذہبی کتاب کا ٹکڑا ہو۔

(۲) حضرت اسماءؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ الشیخ و الشیخۃ اذا زنیا (تلخیص الحبیر ص ۵۱ ج ۴ بحوالہ حاکم و طبرانی) یہی الفاظ حضرت زید بن ثابت سے بھی مروی ہیں۔ (سنن دارمی ص ۱۰۰ ج ۲) ان روایات میں یہ الفاظ آپؐ نے بطور آیت قرآنی نہیں، بلکہ خود اپنے مقولے کے طور پر ارشاد فرمائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے اس کو آیت قرآنی قرار نہیں دیا۔ البتہ اس پر عمل کرنے کا حکم دیا۔ ہ

ان روایات سے معلوم ہوا کہ "الشیخ و الشیخۃ الخ" کے فقرے کا اصل ماخذ تورات ہے اور چونکہ اس کے مرکزی مفہوم کو اسلامی شریعت میں بھی باقی رکھا گیا تھا اور آپؐ نے اس کے مطابق فیصلے بھی فرمائے تھے۔ اس لیے یہ فقرہ ایک واجب العمل حکم الٰہی کی طرح زبان زد ہو گیا۔

(۳) لیکن آنحضرت ﷺ نے اس کو کبھی قرآنی آیت کی حیثیت میں نہ پڑھوایا نہ لکھوایا، چنانچہ صحابہ کرام کی ایک محفل میں اسی فقرہ کا مسئلہ موضوع بحث تھا۔ حضرت عمرؓ اٹھ کر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں گئے اور جا کر عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے آیت رجم لکھوا دیجئے۔ آپؐ نے فرمایا "لا استطیع ذاک" یعنی "میں ایسا نہیں کر سکتا" (السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۱۱ ج ۸ باب مایستدل بہ علی ان السبیل ہو جلد الزانیین الخ)

اور حضرت عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں

آنحضرت ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور عرض کیا کہ آپؐ اس آیت کو لکھوا دیجیے تو آپ نے میرے اس مطالبے کو ناپسند فرمایا۔ (مستدرک الحاکم ص ۳۶۰ ج ۴)

اگر یہ واقعہ قرآن کریم کی آیت ہوتی تو آپؐ اس کو دوسری آیات کی طرح ضرور لکھواتے لیکن ان دونوں واقعات میں آپ نے ابتداء ہی سے اس کو لکھوانے سے انکار فرمایا۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن کریم کا جز کبھی نہیں رہی اور جن روایات میں اس کو نازل ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ قرآن کریم کے جز کے طور پر نازل ہوئی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کو بذریعہ وحی مطلع کیا گیا تھا کہ یہ آیت تورات میں موجود ہے اور مسلمانوں کے لیے اب بھی قابل عمل ہے۔

۲۳۔ قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح میں اس بات کو بھی بنیادی اہمیت حاصل ہے کہ قرآن و سنت کے ان احکام و تعلیمات کو امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی کس طرح سمجھا اور ان پر کس طرح عمل کیا ہے؟ اسلام کی بہت سی تعلیمات ایسی ہیں جو امت مسلمہ کے متواتر عمل سے واضح ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر قرآن کریم وسنت کی کسی تعبیر پر پوری امت مسلمہ متفق رہی ہو تو یہ بات اس تعبیر کی حقانیت کے لیے فیصلہ کن اہمیت کی حامل ہے۔ اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو رجم کا مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن پر ہر دور میں امت مسلمہ کے تمام مکاتب فکر کا اتفاق رہا ہے۔ اجراء حدود کی جزوی تفصیلات میں بہت سے فقہی اختلافات کے باوجود اس مسئلے پر شیعہ، سنی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ظاہری، اہل حدیث غرض تمام مسلمہ فقہی مارس خیال متفق رہے ہیں کہ زانی محصن کی حد رجم ہے، اگر رجم کا یہ حکم منسوخ ہوتا یا وہ شادی شدہ زانی کے علاوہ کسی اور کی سزا ہوتی تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تیرہ سو سال تک تمام صحابہ و تابعین، تمام مفسرین و محدثین، تمام فقہاء و متکلمین اور تمام وہ اہل علم جنھوں نے قرآن وسنت کے ایک ایک لفظ کی تشریح میں عمریں کھپائی ہیں وہ سب کے سب غلطی میں مبتلا رہیں اور کسی کی رسائی حق بات تک نہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ وفاقی شرعی عدالت کا فریضہ یہ نہیں ہے کہ اس کے جج محض اپنی ذاتی آراء کو اسلامی قانون کے طور پر نافذ کریں، بلکہ اس کا فریضہ یہ ہے کہ وہ قرآن وسنت کے مسلم احکام کا تحفظ کرے۔ لہٰذا جو چیز ایک اسلامی قانون کے طور پر ابتدائے اسلام سے مسلم چلی آئی ہو اور دنیائے اسلام کی تمام عدالتیں بلالحاظ مسلک و مشرب ہمیشہ اس کو قرآن وسنت کے حکم کے طور پر نافذ کرتی آئی ہوں اس کو محض شخصی رائے کی بنیاد پر قرآن وسنت کے خلاف قرار دینا اس عدالت کا کام نہیں

ہے۔ جس طرح سیکولر قوانین کی تعبیر و تشریح میں (Stare Decisis) کا اصول واجب العمل سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ اہمیت کے ساتھ اسلامی قانون میں بھی اجماع امت کو ایک بنیادی مقام حاصل ہے۔

اس سلسلے میں خوارج کا قول اس بات کی تائید کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ رجم کی سزا پر ہر دور میں مسلمانوں کا اجماع نہیں رہا لیکن واقعہ یہ ہے کہ تمام خوارج یا ان کی اکثریت رجم کی منکر نہیں تھی۔ خوارج کے بھی بہت سے فرقے اور گروہ تھے۔ علامہ عبدالکریم شہرستانی نے الملل والنحل میں ان کے بائیس فرقوں اور گروہوں کا تعارف کرایا ہے۔ ان میں سے صرف ایک فرقہ یعنی ازارقہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ زانی کے رجم کے قائل نہیں تھے۔ ان لوگوں کی نہ کوئی کتاب ایسی دستیاب ہے جس میں ان کے نظریات اور دلائل مستند طور پر منقول ہوں، نہ ان کی فقہ مدون ہے۔ بلکہ عام مسلمانوں کی کتابوں ہی میں ان کا یہ قول بیان ہوا ہے کہ وہ "رجم" کے قائل نہ تھے۔ لیکن ان ہی کتابوں میں ان کے جو حالات اور عقائد و نظریات بیان ہوئے ہیں ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ کوئی سنجیدہ علمی مکتب فکر نہیں تھا، بلکہ ایک جذباتی قسم کا سیاسی گروہ تھا۔ چنانچہ ان لوگوں کے بعض نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) یہ لوگ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو نام لے کر اور اپنے سوا باقی تمام مسلمانوں کو عمومی طور پر کافر قرار دیتے تھے اور اس بات کے قائل تھے کہ (معاذاللہ) یہ سب لوگ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔
(الملل والنحل للشہرستانی ص ۱۸۵ ج۱)

(۲) خوارج کے جو فرقے غیر خوارج کے شہروں میں آباد ہیں اور ہجرت کر کے ازارقہ کے ساتھ آ کر نہیں ملے، ان کو بھی یہ لوگ کافر قرار دیتے تھے۔ (ایضاً ص ۱۸۵، ۱۸۶ ج۱)

(۳) یہ لوگ اس بات کے قائل تھے کہ ازارقہ کے لیے اپنے تمام مخالفین کا خون حلال ہے، یہاں تک کہ ان کے لیے اپنے مخالفین کی عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ وہ سب کافر اور دائمی جہنم کے مستحق ہیں۔
(ایضاً ص ۲۸۶ ج ا و الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ۱۸۹ ج۱)

(۴) اگر کوئی خارجی ہجرت کر کے ان کے گروہ میں شامل ہونا چاہتا تو اس کی سچائی کا امتحان ان کے

نزدیک یہ تھا کہ وہ اپنے مخالفین میں سے کوئی قیدی اس کے سامنے لاتے، اگر وہ اس قیدی کو قتل کر دیتا تو اس کو سچا سمجھ کر اپنے گروہ میں شامل کر لیتے اور اگر وہ قتل نہ کرتا تو اس کو منافق اور مشرک کہہ کر قتل کر دیتے۔

(الفرق بین الفرق، للبغدادی ص ۸۳)

ابوالعباس مبرد ایک غیر جانبدار قسم کے ادیب اور مؤرخ ہیں۔ انھوں نے ازارقہ کے سربراہ نافع بن الازرق کا ایک خط اس کی ادبی قدر و قیمت کی وجہ سے نقل کیا ہے۔ اس خط میں اس نے بصرہ کے خارجیوں کو جو مسلمانوں کے ساتھ بصرہ میں مقیم تھے "السلام علیکم" کے بجائے السلام علی من اتبع الھدی کے ان الفاظ سے خطاب کیا ہے جن سے غیر مسلموں کو خطاب کیا جاتا ہے اور ان کو مسلمانوں کے ساتھ بصرہ میں مقیم رہنے پر شدید ملامت کرتے ہوئے لکھا ہے "ففیم المقام بین اظھر الکفار ؟" یعنی، تم کافروں کے درمیان آخر کیوں ٹھہرے ہوئے ہو"؟

(الکامل، للمبرد ص ۱۰۳۸ ج ۳ مطبع مصطفیٰ البابی مصر)

اور یہ باتیں ان "ازارقہ" کا صرف نظریہ ہی نہیں رہیں بلکہ وہ عالم اسلام کے ایک حصے پر قابض ہو کر پوری ملت مسلمہ کے خلاف کشت و خون کا بازار گرم کرتے رہے ہیں۔ ان کے تشدد سے عورتیں اور بچے بھی محفوظ نہیں رہے یہاں تک کہ طویل جنگوں کے بعد بنی امیہ کی حکومت نے ان پر قابو پایا۔ یہ ساری تفصیل الکامل للمبرد وغیرہ میں موجود ہے) ظاہر ہے کہ جو گروہ اپنے زمانے کے تمام صحابہ کرام کو کافر سمجھتا ہے اور مسلمانوں کی آبادی میں رہنے کو گناہ ہی نہیں کفر قرار دیتا ہے اور اس طرح اس نے اپنے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پہنچنے کے تمام دروازے بند کر لیے ہیں۔ اگر اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے "رجم" کا حکم نہ پہنچا ہو، یا پہنچا ہو تو اس نے اس کو "کافروں کی خبر واحد" سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ صرف ایسے غیر سنجیدہ اور جذباتی گروہ کی رائے کی بناء پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "رجم" کے مسئلے پر مسلمانوں کا اجماع نہیں ہے۔ علامہ ابن ہمام نے "رجم" کے بارے میں ان کے نظریہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ رجم کا انکار باتفاق دلیل قطعی کا انکار ہے۔ اس لیے کہ خوارج بھی مسلمانوں کی طرح متواتر لفظی اور متواتر معنوی کو واجب العمل کہتے ہیں، لیکن چونکہ وہ صحابہ کرام اور عام مسلمانوں سے الگ تھلگ رہے اور مسلمان علماء اور راویوں سے انھوں نے تعلق نہیں رکھا، اس لیے وہ بہت سی جہالتوں میں مبتلا ہو گئے۔ (فتح القدیر ص ۱۲۳ ج ۴)

"ازارقہ" کے مذکورہ بالا حالات علامہ ابن ہمام کے اس خیال کی مکمل تائید کرتے ہیں، کیونکہ ان کی طرف منسوب دوسری فقہی آراء بھی اسی قسم کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ عوتوں پر زمانہ حیض میں بھی نمازوں کی فرضیت کے قائل تھے اور ان میں سے بعض لوگ (مثلاً ابو اسمٰعیل بطیحی) اس بات کے قائل تھے کہ صبح کے وقت ایک رکعت اور شام کے وقت ایک رکعت کے سوا کوئی نماز فرض نہیں اور حج ہر مہینے ہو سکتا ہے۔ وغیرہ (ملاحظہ ہو الفصل فی الملل والاھواء والنحل لابن حزم ص ۱۸۹ ج ۱)

بہر کیف! خوارج کا یہ گروہ مسلمانوں کا کوئی ایسا فقہی مکتب فکر نہیں ہے جس کی رائے اجماع کے سلسلے میں قابل لحاظ ہو، بلکہ یہ ایک سیاسی گروہ تھا جس کے بارے میں علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ وہ دائرہ اسلام ہی سے خارج تھا۔

(المحلی ص ۲۳۱، ۲۳۳ ج ۱۱)

بعض حضرات اس مسئلے میں معتزلہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں، لیکن بظاہر یہ صحیح نہیں علامہ شہرستانی علامہ ابن حزم اور علامہ عبدالقادر بغدادی نے معتزلہ کے نظریات پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں، ان میں رجم کے انکار کا نظریہ مجھے نہیں ملا۔ معتزلہ کی جو کتابیں معروف ہیں ان میں بھی اس کا ذکر نہیں۔ تفسیر کشاف کے مصنف جاراللہ زمخشری معتزلہ میں سے ہیں، لیکن انھوں نے سورۂ نور کی تفسیر میں صاف لکھا ہے کہ یہ حکم غیر محصن کا ہے اور محصن کا حکم رجم ہے۔ (تفسیر الکشاف ص ۲۰۹ ج ۳ طبع بیروت) امام رازی اپنی تفسیر میں معتزلہ کے افکار و نظریات کو پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور انھوں نے خوارج کا انکار رجم کا نظریہ ذکر کر کے اس

کی مفصل تردید بھی کی ہے۔ لیکن کہیں اشارۃ بھی یہ نہیں لکھا کہ معتزلہ یاان کا کوئی گروہ رجم کو حد شرعی نہیں مانتا تھا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ معتزلہ میں سے صرف ابراہیم بن سیار النظام اس بات کا قائل تھا کہ رجم حد شرعی نہیں ہے، لیکن مجھے اس کے نظریات میں بھی یہ بات نہیں ملی۔ علامہ شہرستانی وغیرہ نے اس کے نظریات بیان کرتے ہوئے انکار رجم کا تذکرہ نہیں کیا۔ علامہ عبدالقادر بغدادی نے اس کے افکار بیس صفحات میں بیان کیے ہیں، ان میں بھی رجم کے مسئلے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (الفرق بین الفرق ص ۱۳۱ تا ۱۵۰) تاہم اگر نظام کی طرف اس قول کی نسبت ثابت ہو بھی جائے تو اس سے اجماعِ امت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ اپنے عجیب وغریب ملحدانہ افکار کے لیے اس قدر مشہور ومعروف ہے کہ معتزلہ بھی اس کو مسلمان نہیں سمجھتے۔

(الفرق بین الفرق ص ۱۳۲)

۲۴۔ مسئول الیہ اور ان کے فاضل وکلانے "رجم" کے خلافِ قرآن ہونے پر سورۂ نساء کی آیت ۲۵ سے بھی استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ط (۲۵:۴)

آیت کا ترجمہ یہ ہے۔

اور تم میں سے جو شخص اس بات کی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلمان محصن (آزاد) عورتوں سے نکاح کرے تو وہ اپنے آپس کی مسلمان کنیزوں سے جو تم لوگوں کی مملوک ہوں، نکاح کرلے، تمہارے ایمان کی پوری حالت اللہ ہی کو معلوم ہے، تم آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہو، لہٰذا ان (کنیزوں) سے ان کے مالکوں

خلاصہ یہ ہے کہ رجم کا انکار باتفاق دلیل قطعی کا انکار ہے۔ اس لیے کہ خوارج بھی مسلمانوں کی طرح متواتر لفظی اور متواتر معنوی کو واجب العمل کہتے ہیں، لیکن چونکہ وہ صحابہ کرام اور عام مسلمانوں سے الگ تھلگ رہے اور مسلمان علماء اور راویوں سے انھوں نے تعلق نہیں رکھا، اس لیے وہ بہت سی جہالتوں میں مبتلا ہو گئے۔ (فتح القدیر ص ۱۲۳ ج ۴)

"ازارقہ" کے مذکورہ بالا حالات علامہ ابن ہمام کے اس خیال کی مکمل تائید کرتے ہیں، کیونکہ ان کی طرف منسوب دوسری فقہی آراء بھی اسی قسم کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ عوتوں پر زمانہ حیض میں بھی نمازوں کی فرضیت کے قائل تھے اور ان میں سے بعض لوگ (مثلاً ابو اسمٰعیل بطیحی) اس بات کے قائل تھے کہ صبح کے وقت ایک رکعت اور شام کے وقت ایک رکعت کے سوا کوئی نماز فرض نہیں اور حج ہر مہینے ہو سکتا ہے۔ وغیرہ (ملاحظہ ہو الفصل فی الملل والاھواء والنحل لابن حزم ص ۱۸۹ ج ۱)

بہر کیف! خوارج کا یہ گروہ مسلمانوں کا کوئی ایسا فقہی مکتب فکر نہیں ہے جس کی رائے اجماع کے سلسلے میں قابل لحاظ ہو، بلکہ یہ ایک سیاسی گروہ تھا جس کے بارے میں علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ وہ دائرہ اسلام ہی سے خارج تھا۔

(المحلی ص ۲۳۱، ۲۳۳ ج ۱۱)

بعض حضرات اس مسئلے میں معتزلہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں، لیکن بظاہر یہ صحیح نہیں علامہ شہرستانی علامہ ابن حزم اور علامہ عبدالقادر بغدادی نے معتزلہ کے نظریات پوری تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، ان میں رجم کے انکار کا نظریہ مجھے نہیں ملا۔ معتزلہ کی جو کتابیں معروف ہیں ان میں بھی اس کا ذکر نہیں۔ تفسیر کشاف کے مصنف جاراللہ زمخشری معتزلہ میں سے ہیں، لیکن انھوں نے سورۂ نور کی تفسیر میں صاف لکھا ہے کہ یہ حکم غیر محصن کا ہے اور محصن کا حکم رجم ہے۔ (تفسیر الکشاف ص ۲۰۹ ج ۳ طبع بیروت) امام رازی اپنی تفسیر میں معتزلہ کے افکار و نظریات کو پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور انھوں نے خوارج کا انکار رجم کا نظریہ ذکر کر کے اس

کی مفصل تردید بھی کی ہے۔ لیکن کہیں اشارۃ بھی یہ نہیں لکھا کہ معتزلہ یا ان کا کوئی گروہ رجم کو حد شرعی نہیں مانتا تھا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ معتزلہ میں سے صرف ابراہیم بن سیار النظام اس بات کا قائل تھا کہ رجم حد شرعی نہیں ہے، لیکن مجھے اس کے نظریات میں بھی یہ بات نہیں ملی۔ علامہ شہرستانی وغیرہ نے اس کے نظریات بیان کرتے ہوئے انکار رجم کا تذکرہ نہیں کیا۔ علامہ عبدالقادر بغدادی نے اس کے افکار بیس صفحات میں بیان کیے ہیں، ان میں بھی رجم کے مسئلے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (الفرق بین الفرق ص ۱۳۱ تا ۱۵۰) تاہم اگر نظام کی طرف اس قول کی نسبت ثابت ہو بھی جائے تو اس سے اجماع امت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ اپنے عجیب وغریب ملحدانہ افکار کے لیے اس قدر مشہور ومعروف ہے کہ معتزلہ بھی اس کو مسلمان نہیں سمجھتے۔

(الفرق بین الفرق ص ۱۳۲)

۲۴۔ مسئول الیہ اور ان کے فاضل وکلانے "رجم" کے خلاف قرآن ہونے پر سورۂ نساء کی آیت ۲۵ سے بھی استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ط (۴:۲۵)

آیت کا ترجمہ یہ ہے۔

اور تم میں سے جو شخص اس بات کی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلمان محصن (آزاد) عورتوں سے نکاح کرے تو وہ اپنے آپس کی مسلمان کنیزوں سے جو تم لوگوں کی مملوک ہوں، نکاح کرلے، تمھارے ایمان کی پوری حالت اللہ ہی کو معلوم ہے، تم آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہو، لہٰذا ان (کنیزوں) سے ان کے مالکوں

کی اجازت سے نکاح کر لیا کرو، اور ان کو ان کے مہر قاعدے کے مطابق دو، اس طور پر کہ وہ محصن پاک دامن بنائی جائیں، شہوت رانی کرنے والی اور خفیہ آشنائی پیدا کرنے والی نہ ہوں لہٰذا جب وہ نکاح کی حفاظت میں آجائیں، پھر اگر کوئی بے حیائی کا کام (زنا) کریں تو ان کو اس سزا سے آدھی سزا دی جائے گی جو محصن عورتوں پر ہوتی ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت کے آخری جملے میں "محصن عورتوں" سے مراد شادی شدہ عورتیں ہیں۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ کنیزوں کی سزا شادی شدہ آزاد عورتوں کی سزا سے آدھی ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں آزاد شادی شدہ عورتوں کی سزا قابل تقسیم ہے اور رجم چونکہ ناقابل تقسیم ہے اس لیے وہ آزاد شادی شدہ عورتوں کی سزا نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس دلیل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آیت کے آخری جملے میں "محصن عورتوں" سے مراد "شادی شدہ عورتیں" ہیں، حالانکہ اس آیت کے شروع میں "محصن عورتوں" کا جو لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس کے بارے میں انھوں نے بھی تسلیم کیا کہ وہاں "شادی شدہ" کے بجائے ایسی عورتیں مراد ہیں "جو آزاد ہوں اور کسی کے نکاح میں نہ ہوں" چنانچہ ظاہر یہی ہے کہ آیت کے آخری حصے میں بھی وہی معنی مراد ہوں گے جو آیت کے شروع میں مراد تھے اور اس صورت میں اس آیت سے "رجم" کی نفی پر ان کا استدلال درست نہیں رہتا۔

چونکہ اس آیت میں "احصان" اور "محصنات" کا لفظ بار بار استعمال ہوا ہے اس لیے اس بحث کی وضاحت کے لیے تھوڑی سی تفصیل ضروری ہے۔

(۱) عربی زبان میں "حصن" کا مادہ "حفاظت" کے معنی میں آیا ہے اور اس مادے سے نکلنے والے تمام الفاظ میں "حفاظت" کے معنی کسی نہ کسی صورت سے پائے جاتے ہیں (معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ص ۶۹ ج ۲) چنانچہ "محصنہ" کے لفظی معنی ہیں "وہ عورت جس کی حفاظت کی گئی ہو" لیکن عربی محاورات میں یہ لفظ چار مختلف معنوں میں مستعمل ہے۔ "مسلمان عورت" "پاک دامن عورت" "آزاد عورت" اور "شادی شدہ عورت" (ملاحظہ ہو لسان العرب لابن منظور ص ۲۰ ج ۱۳ طبع بیروت) قرآن کریم میں بھی یہ لفظ مختلف مقامات پر انھی چاروں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

سورۂ نساء کی مذکورہ بالا آیت میں لفظ "محصنات" تین جگہ آیا ہے۔

(۱) "تم میں سے جو شخص اس بات کی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلمان محصن عورتوں سے شادی نکاح کرے"۔ یہاں باتفاق "محصن" سے مراد 'آزاد' عورتیں ہیں۔

(۲) "اس طور پر کہ وہ محصن بنائی جائیں" یہاں اس سے مراد "پاکدامن" اور "منکوحہ" دونوں ہو سکتے ہیں۔

(۳) "اس سزا سے آدھی سزا دی جائے گی جو محصن عورتوں پر ہوتی ہے" یہاں پھر انھی "محصن" عورتوں کا حوالہ ہے جن کا ذکر آیت کے شروع میں تھا، لہٰذا یہاں بھی وہی معنی مراد ہوں گے جو نمبر ایک میں مراد تھے، "یعنی آزاد عورتیں"۔

یہاں "شادی شدہ عورتوں" کے معنی اس لیے بھی مراد نہیں ہو سکتے کہ اس جگہ تقابل کنیزوں سے ہے اور "کنیز" کا مقابل شادی شدہ" نہیں بلکہ آزاد عورت ہے۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہو گیا کہ "کنیزیں اگر بدکاری کا ارتکاب کریں تو ان کو آزاد عورتوں سے آدھی سزا دو۔" اب ظاہر ہے کہ "یہاں سزا" سے مراد آزاد عورتوں کی بدکاری کی وہ سزا ہو گی جو قابل تقسیم ہو، یعنی سو کوڑے اس سے یہ نتیجہ تو بجا طور پر نکلتا ہے کہ آزاد عورتوں کی بدکاری کی صورت میں کوئی سزا ایسی ہے جس کو آدھا کیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ آزاد عورتوں کو بدکاری کی کسی بھی صورت میں کوئی ایسی سزا نہیں دی جا سکتی جو ناقابل تقسیم ہو، لہٰذا اگر سنت متواترہ کی بنیاد پر یہ ثابت ہو جائے کہ آزاد عورتوں کے لیے زنا کی دو سزائیں مقرر ہیں۔ ایک سو کوڑے جو قابل تقسیم ہے اور دوسرے رجم ہونا جو ناقابل تقسیم ہے تو سورۂ نساء کی اس آیت سے اس کی نفی نہیں ہو سکتی اور آیت کا واضح مطلب یہ ہو گا کہ "آزاد عورتوں کی قابل تقسیم سزا کا نصف کنیزوں کو دیا جائے گا" اس آیت کی بالکل یہی تفسیر حضرت ابوہریرہؓ نے خود آنحضرت ﷺ سے روایت کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان على العبد نصف حد الحر في الحد الذي يتبعض كزني البكر، والقذف، وشرب الخمر

(جامع الاصول ص ۵۰۳ ج ۳)

رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ غلام پر آزاد اشخاص کی نصف حد واجب

ہے۔ ایسی حد جو قابل تقسیم ہو، مثلاً غیر شادی شدہ کے زنا قذف اور شراب نوشی کی حد۔

اگرچہ سیاق و سباق کی روشنی میں آیت کے آخری جملے میں "محصنات" سے مراد "آزاد عورتیں" ہی ہو سکتی ہیں لیکن اگر بفرض محال "محصنات" سے مراد "شادی شدہ" "آزاد عورتیں" ہی لی جائیں تو میں پیراگراف نمبر ۹ میں تفصیل کے ساتھ اس نقطۂ نظر کو ترجیح دے چکا ہوں کہ رجم کی احادیث نے سورۂ نور کی تخصیص نہیں کی بلکہ اس پر اضافہ کیا ہے۔ لہٰذا شادی شدہ زانی کی سزا کوڑے بھی ہیں اور رجم بھی (یہ اور بات ہے کہ عملاً کوڑوں کی سزا سزائے موت میں مدغم ہو جاتی ہے) لہٰذا جب یہ کہا گیا کہ "کنیزوں کو شادی شدہ آزاد عورتوں کی نصف سزا دو" اور شادی شدہ عورتوں کی دو سزائیں ہیں، ایک قابل تقسیم، یعنی کوڑے اور دوسری نا قابل تقسیم، یعنی رجم تو ظاہر ہے کہ یہاں ان کی وہ سزا مراد ہو گی جو قابل تقسیم ہے اور اس کی آدھی سزا یعنی پچاس کوڑے کنیزوں کی سزا ہو گی۔ چنانچہ علامہ قرطبی لکھتے ہیں۔

وقیل المحصنات المتزوجات، لان علیها الضرب والرجم فی الحدیث والرجم لایتبعض فصار علیهن نصف الضرب"

(تفسیر القرطبی ص ۱۴۵ ج ۵)

اس آیت میں ایک اور پہلو قابل غور ہے اور وہ یہ کہ آیت میں کہا گیا ہے کہ "جب وہ (کنیزیں) نکاح کی حفاظت میں آجائیں، پھر اگر کوئی بے حیائی کا کام (زنا) کریں تو ان پر آزاد عورتوں کی نصف سزا عائد ہو گی"۔ یہاں صرف ان کنیزوں کی سزا بیان کی گئی ہے جو نکاح کی حفاظت میں آچکی ہوں، یعنی شادی شدہ ہوں، سوال یہ ہے کہ اگر غیر شادی شدہ کنیزیں زنا کا ارتکاب کریں تو وہ مستوجب حد ہوں گی یا نہیں؟ اور ان کی سزا کیا ہو گی؟ اس سوال کا کوئی جواب اس آیت میں نہیں دیا گیا، لیکن صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بھی وہی پچاس کوڑوں کی سزا ملے گی، چنانچہ آنحضرت ﷺ سے غیر شادی شدہ کنیز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

اذا زنت فاجلد وھا جب وہ زنا کرے تو اسے کوڑوں کی سزا دو۔

(صحیح بخاری۔ باب اذا زنت الامتہ)

اور حضرت علی آپ کا ارشاد روایت کرتے ہیں:

اذازنت اماؤکم فاقیموا علیھن الحدود احصن اولم یحصن

(بیہقی ص ۲۴۲ ج ۸ باب حد الممالیک)

اور حضرت عمرؓ نے انھی احادیث کی بناء پر غیر شادی شدہ کنیزوں کو پچاس پچاس کوڑوں کی سزا دی۔ (جامع الاصول ص ۵۰۳ ج ۶ بحوالہ موطا)

اب قابل غور بات یہ ہے کہ جب شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں قسم کی کنیزوں کا حکم ایک ہی ہے اور ان کو دونوں صورتوں میں پچاس کوڑوں ہی کی سزا دی جائے گی تو قرآن کریم نے صرف شادی شدہ کنیزوں کا حکم کیوں بیان فرمایا؟ اور ان کی سزا بیان کرتے وقت یہ الفاظ کیوں بڑھائے کہ "جب نکاح کی حفاظت میں آجائیں" تو ان کی سزا آزاد عورتوں سے نصف ہو گی؟ اس کی وجہ بظاہر اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ چونکہ آزاد عورتوں میں "شادی شدہ" کے زنا کی سزا "غیر شادی شدہ" کے مقابلے میں زیادہ ہے، اس لیے کنیزوں کے بارے میں شبہ ہو سکتا تھا کہ ان کے نکاح کے بعد ان کی سزا بھی غیر شادی شدہ کی سزا سے زائد ہو گی، اس شبہ کو دور کرنے کے لیے قرآن کریم نے خاص طور پر شادی شدہ کنیزوں کا حکم بیان فرمادیا کہ نکاح میں آجانے کی بناء پر ان کے زنا کی سزا میں آزاد عورتوں کی طرح کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ ان کو بھی آزاد عورتوں کے مقابلے میں نصف سزا ہی ملتی ہے اور آزاد عورتوں کی قابل تقسیم سزا کوڑوں ہی کی سزا ہے اس لیے ان کو بھی پچاس کوڑے ہی لگیں گے اس سے زیادہ نہیں اور جب شادی شدہ کنیزوں کی سزا میں نکاح کی وجہ سے کوئی اضافہ نہ ہوا تو اس سے غیر شادی شدہ کنیز کا حکم خود بخود سمجھ میں آگیا اور اس کی تشریح آنحضرت ﷺ نے مذکورہ بالا ارشادات کے ذریعے فرمادی۔

(اس نکتے کی مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر زاد المسیر لابن الجوزی ص ۵۸ ج ۲ و تفسیر ابی السعود ص ۳۴۴ ج ۳ و فتح الباری ص ۱۴۳ ج ۱۲ و التفسیر الکبیر للرازی ص ۲۰۱ ج ۳ و غرائب القرآن للنشاپوری ص ۲۴ ج ۵)

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں مجھے اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ سورۂ نساء کی یہ آیت

آزاد شادی شدہ عورتوں کے لیے سزائے رجم کی نفی نہیں کرتی اور جن متواتر احادیث سے رجم کی سزا ثابت ہے وہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے۔

۲۵۔ مسئول الیہ کی طرف سے اسی قسم کا ایک استدلال قرآن کریم کی ایک دوسری آیت سے پیش کیا گیا ہے۔ آیت یہ ہے:

یَانِسَآءَ النَّبِیِّ مَنۡ یَّاۡتِ مِنۡکُنَّ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ یُّضٰعَفۡ لَهَا الۡعَذَابُ ضِعۡفَیۡنِ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیۡرًا

اے نبی کی بیویو! تم میں سے جو کوئی کسی کھلی ہوئی بے حیائی کا ارتکاب کرے گی اس کو دوہری سزا دی جائے گی، اور یہ بات اللہ کے لیے بالکل آسان ہے۔

(احزاب ۳۳، ۳۰)

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ ازواج مطہرات کے بارے میں اس قسم کی بے حیائی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لیکن ایک فرضی قانون کے طور پر اس آیت نے ان کے لیے بدکاری کی سزا عام عورتوں سے دوگنی تجویز کی ہے اور "رجم" کی سزا چونکہ دوگنی نہیں ہو سکتی، اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ عام عورتوں کی سزا "رجم" نہیں ہے۔

لیکن یہ دلیل قرآن کریم کے سیاق و سباق کے لحاظ سے بالکل ناقابل قبول ہے۔ قرآن لریم کے سیاق و سباق سے صاف واضح ہے کہ یہاں بے حیائی کی دنیوی سزا کا ذکر نہیں ہو رہا ہے، بلکہ "عذاب" سے مراد عذاب آخرت ہے، پوری آیات اس طرح ہیں:

وَاِنۡ كُنۡتُنَّ تُرِدۡنَ اللّٰهَ وَ رَسُوۡلَهٗ وَالدَّارَ الۡاٰخِرَةَ فَاِنَّ اللّٰهَ اَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنٰتِ مِنۡكُنَّ اَجۡرًا عَظِیۡمًا، یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ مَنۡ یَّاۡتِ مِنۡکُنَّ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ یُّضٰعَفۡ لَهَا الۡعَذَابُ ضِعۡفَیۡنِ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیۡرًا وَ مَنۡ یَّقۡنُتۡ مِنۡكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ وَ تَعۡمَلۡ صَالِحًا نُّؤۡتِهَاۤ اَجۡرَهَا مَرَّتَیۡنِ، وَاَعۡتَدۡنَا لَهَا رِزۡقًا كَرِیۡمًا

(۲۹ تا ۳۱)

اور اگر تم اللہ اور اس کے رسول کو چاہتی ہو، اور دار آخرت کی طلب گار ہو تو تم

میں سے نیک کردار والیوں کے لیے اللہ نے بڑا اجر تیار کر رکھا ہے۔ اے نبی کی بیویو، تم میں سے جو کوئی کھلی ہوئی بے حیائی کا ارتکاب کرے گی اس کے لیے سزا کو دوگنا کر دیا جائے گا اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے لیے بالکل آسان ہے اور تم میں سے جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرے گی اور نیک کام کرے گی، ہم اس کو اس کا ثواب بھی دوگنا دیں گے اور ہم نے اس کے لیے باعزت رزق تیار کیا ہوا ہے۔

ان آیات سے واضح ہے کہ یہاں پورا سلسلۂ کلام آخرت کی جزاو سزا سے متعلق ہے، دنیوی حدود و تعزیرات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ خاص طور پر جہاں سزا کو دوگنا کرنے کا ذکر ہے، وہاں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ "اور یہ بات اللہ کے لیے بالکل آسان ہے" اس سے صاف واضح ہے کہ "سزا" سے مراد وہ سزا ہے جو اللہ تعالیٰ آخرت میں دے گا وہ سزا نہیں جو دنیا میں حکومت کی طرف سے دی جاتی ہے پھر اس سزا کے مقابلے میں "عمل صالح" کی صورت میں "ثواب" کے دوگنا کرنے کا جو ذکر ہے اس سے تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے کہ گفتگو آخرت کی جزاو سزا کے بارے میں ہو رہی ہے، اس لیے اس آیت سے حدود و تعزیرات کے مسئلے پر استدلال کسی طرح درست نہیں۔

۲۶۔ ادارہ تحقیقات اسلامی کے ایسوسی ایٹ پروفیسر جناب محمود احمد غازی نے بطور مشیر عدالت اپنا نقطۂ نظر یہ پیش کیا کہ اگرچہ "رجم" حد شرعی ہے، لیکن اس کے "تعزیر" ہونے کے بھی قابل غور دلائل موجود ہیں۔

انھوں نے سب سے پہلے تو اس بات کے دلائل پیش کیے کہ "حد" اور "تعزیر" کی اصطلاحات میں جو فرق فقہاء کرام بیان فرماتے ہیں۔ وہ قرآن و سنت میں نظر نہیں آتا۔ انھوں نے بہت سی مثالیں ایسی پیش کیں جن میں لفظ "حد" کا اطلاق ایسی سزاؤں پر کیا گیا ہے جو فقہا کے نزدیک تعزیر میں شامل ہیں۔ اس کے بعد کئی سزاؤں کے بارے میں یہ بیان کیا کہ فقہاء کی آراء ان کے بارے میں مختلف رہی ہیں۔ بعض حضرات نے ان سزاؤں کو حد قرار دیا ہے اور بعض نے تعزیر

اس کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ اگر کوئی کسی سزا کو ایک کٹیگری سے نکال کر دوسری کٹیگری میں رکھ دے تو اس سے کسی حکم شرعی کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ اس کے بعد "رجم" کے تعزیر ہونے کے کچھ قرائن پیش کیے ہیں۔

میں نے اس نقطہ نظر پر کافی غور کیا۔ لیکن دلائل کی روشنی میں اس سے اتفاق ممکن نظر نہیں آتا۔ میرے نزدیک اس بات کی حتمی تحقیق اس مرحلے پر ضروری نہیں ہے کہ "حد" اور "تعزیر" کی یہ اصطلاحات جو فقہاء کرام کے یہاں ملتی ہیں عہد رسالت ہی میں متعین ہو چکی تھیں یا فقہاء کرام نے بعد میں وضع فرمائیں لیکن چونکہ اس سلسلے میں جو مثالیں جناب محمود احمد غازی صاحب نے پیش کی ہیں وہ قابل غور ضرور ہیں اس لیے میں اس مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے گفتگو کروں گا کہ یہ اصطلاحات عہد رسالت کے بعد وضع ہوئیں۔ عہد رسالت میں یہ اصطلاحات رائج نہیں تھیں۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اگر کوئی فقہی اصطلاح عہد رسالت کے بعد مدون اور منضبط ہوئی ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس مفہوم پر وہ اصطلاح دلالت کر رہی ہے وہ بھی بعد میں پیدا ہوا۔ مثلاً مختلف افعال کے لیے فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کی اصطلاحات فقہاء کرام نے عہد رسالت کے بعد مدون اور منضبط کیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ افعال کی درجہ بندی ہی عہد رسالت میں موجود نہ تھی۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ درجہ بندی تو موجود تھی لیکن اس کے لیے یہ جامع ومانع اور نپی تلی اصطلاحات بعد میں مدون کی گئیں۔

اسی طرح "حد" اور "تعزیر" کے سلسلے میں بھی دو باتیں الگ الگ ہیں جن کو آپس میں خلط نہیں کرنا چاہیے ایک بات تو سزاؤں کی یہ درجہ بندی ہے کہ اسلام میں بعض سزائیں ناقابل ترمیم ہیں اور بعض قاضی یا حاکم یا لیجسلیچر کی صوابدید پر قابل ترمیم۔ اور دوسری بات ہے اس درجہ بندی کو "حد" اور "تعزیر" کی اصطلاحات سے تعبیر کرنا کسی حد تک تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصطلاحات اور ان کی یہ نپی تلی تعریفیں عہد رسالت کے بعد مدون ہوئیں۔ لیکن اگر اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ اسلام میں سزاؤں کے درمیان کوئی درجہ بندی ہی نہیں ہے تو یہ بدیہی طور پر غلط نتیجہ ہوگا، کیونکہ عقلی اعتبار سے تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

(۱) یا تو یہ کہا جائے کہ اسلام میں تمام جرائم کی تمام سزائیں متعین اور ناقابل ترمیم ہیں اور ان میں کسی قاضی حاکم یا مقننہ کو کسی کمی بیشی یا تبدیلی کا حق نہیں ہے۔

(۲) یا یہ کہا جائے کہ اسلام میں کسی جرم کی کوئی سزا شرعی اعتبار سے متعین نہیں ہے اور ہر سزا قابل ترمیم ہے۔ جسے قاضی، حاکم یا مقننہ جب چاہے تبدیل کر سکتی ہے۔

(۳) یا یہ کہا جائے کہ اسلام میں بعض سزائیں متعین اور ناقابل ترمیم ہیں اور بعض سزائیں غیر متعین اور قابل ترمیم ہیں۔

ان میں سے پہلی صورت بداہۃً غلط ہے اور اس کے غلط ہونے پر کوئی دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ واقعے اور مشاہدے کے خلاف ہے۔ اسی طرح دوسری صورت بھی بلاشبہ غلط ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زنا، چوری، حرابہ اور قذف کی قرآنی سزائیں بھی قابل ترمیم ہیں اور کوئی قاضی، حاکم یا مقننہ جب چاہے اس کو بدل کر اپنی صوابدید کے مطابق کوئی دوسری سزا تجویز کر سکتا ہے۔ حالانکہ کوئی بھی شخص جو قرآن و سنت پر ایمان رکھتا ہو اسے درست قرار نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو یہ سزائیں قرآن کریم جیسی ابدی کتاب میں بیان فرمانے کی کیا ضرورت تھی؟ جس طرح قرآن کریم نے دوسرے جرائم کی کوئی سزا معین طور پر بیان نہیں فرمائی بلکہ اسے ہر دور کی مقننہ یا عدلیہ پر چھوڑ دیا ہے اسی طرح ان سزاؤں کو بھی بیان کیے بغیر چھوڑا جا سکتا تھا اور یہ اصولی حکم دیا جا سکتا تھا کہ ہر دور کے قاضی یا حاکم جرائم کی مناسبت سے اپنے طور پر جو سزا چاہیں مقرر کر لیں۔

اس کے علاوہ یہودیوں کے واقعے میں یہ بات غیر متنازعہ ہے کہ تورات میں زنا کی سزا رجم تھی، لیکن یہودیوں نے بعد میں اسی سزا کو بدل کر منہ کالا کرنے اور کوڑے مارنے کی سزا مقرر کر دی تھی ان کے اس عمل پر قرآن کریم نے سورۂ مائدہ میں بڑے سخت الفاظ میں ملامت فرمائی اس کو تحریف قرار دیا اور یہاں تک فرمایا کہ:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ (۵۔۴۴)

اور جو کوئی اللہ کے نازل کیے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کریں تو ایسے لوگ

کافر ہیں۔

نیز نبی کریم ﷺ نے بھی ان کے اس عمل کی مذمت فرمائی، اور "رجم" کا حکم نافذ کر کے ارشاد فرمایا کہ "اے اللہ، میں پہلا شخص ہوں جس نے آپ کے حکم کو زندہ کیا جبکہ یہ لوگ اسے مردہ کر چکے تھے۔ (صحیح مسلم، باب حد الزناص ۷۱ ج ۲)

اس سے صاف واضح ہے کہ کسی جرم کی جو سزا شریعت نے متعین فرمادی ہو اس کو کوئی قاضی، حاکم یا لیجسلیچر نہ ختم کر سکتا ہے، نہ اسے کسی اور سزا میں بدل سکتا ہے اور نہ اس میں کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ اسلام میں تمام سزائیں غیر متعین اور قابل ترمیم ہیں۔

اب صرف تیسری صورت رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اسلام میں سزاؤں کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو شریعت کی طرف سے متعین ہیں اور ان میں کوئی قاضی، حاکم یا کوئی مقننہ تبدیلی نہیں کر سکتی اور وہ جو شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہیں بلکہ وہ قاضی، حاکم یا مقننہ کی صوابدید پر ہیں اور ان میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے اور تبدیلی بھی ان دو قسموں کو آپ "حد" اور "تعزیر" کا نام دیں یا ان کے لیے کوئی اور نام تجویز کریں۔ بہر حال یہ قسمیں عہد رسالت ہی سے ثابت ہیں اور ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ قسمیں ہی بعد میں فقہاء کرام نے متعین کر لی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان قسموں کے لیے "حد" اور "تعزیر" کی اصطلاحات بعد میں فقہاء کرام نے متعین کی ہیں۔ (اب آئندہ بحث میں آسانی کے لیے میں فقہاء ہی کی اصطلاحات کے مطابق پہلی قسم کو "حد" اور دوسری کو "تعزیر" سے تعبیر کروں گا۔)

۲۷۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کونسی سزائیں پہلی قسم یعنی حد میں داخل ہیں اور کونسی دوسری قسم یعنی تعزیر میں آتی ہیں؟ اس کا جو جواب قرآن و سنت کے دلائل پر غور کرنے سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے:

(۱) جو سزائیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں متعین فرمادی ہیں وہ حد ہیں۔

(۲) جو سزائیں نبی کریم ﷺ نے بحیثیت شارع و رسول متعین فرمادی ہیں وہ بھی حد ہیں۔

(۳) جن جرائم کی کوئی سزا نبی کریم ﷺ نے بحیثیت شارع و رسول نہیں بلکہ بحیثیت قاضی یا بحیثیت حاکم عملاً دی ہے، یا اس کے دینے کا حکم دیا ہے وہ تعزیر ہے۔

(۴) جن جرائم کی کوئی متعین سزا قرآن کریم یا سنت سے ثابت نہیں ہے، ان جرائم کی سزا بھی تعزیر ہے ان چاروں صورتوں میں سے پہلی اور چوتھی صورتیں کسی تشریح کی محتاج نہیں۔ البتہ دوسری اور تیسری صورت کے لیے تھوڑی سی تشریح کی ضرورت ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ

اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے اولوالامر کی۔

اس آیت میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت اس لحاظ سے ہے کہ شریعت انھی کے احکام سے عبارت ہے لہٰذا ان کا ہر حکم قیامت تک کے لیے واجب الاتباع ہے، اور ”اولوالامر“ یعنی ”سربراہان حکومت“ کی اطاعت اول تو اللہ اور رسول کے احکام کے تابع ہے، دوسرے وہ اللہ اور رسول کے احکام کی طرح ابدی اور ناقابل ترمیم نہیں۔ اب نبی کریم ﷺ بیک وقت رسول بھی تھے۔ اور سربراہ حکومت بھی، لہٰذا رسول کی حیثیت سے آپ جو سزائیں جاری فرمائیں گے وہ ابدی اور ناقابل ترمیم ہوں گی اور بلاشبہ حد کے زمرے میں آئیں گی اور ایک سربراہ حکومت یا قاضی کی حیثیت میں آپ تعزیر جاری کرنے کا حق استعمال فرمائیں گے تو وہ ابدی حکم نہیں ہوگا بلکہ تعزیر کے زمرے میں آئے گا۔ علامہ ابن قیم آپ کی انھی مختلف حیثیتوں کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی الله علیه وسلم کان هوالامام، والحاکم والمفتی وهوالرسول فقدیقول الحکم بمنصب الرسالة فیکون شرعا عاماالی یوم القیامة کقوله من احدث فی امرنا هذا فهورد، وقد یقول بمنصب الفتوی، کقوله لهند بنت عتبة امراة ابی سفیان، وقد شکت الیه شح زوجها، خذی مایکفیك وولدك بالمعروف فهذه فتیا لاحکم اذلم یدع بابی سفیان، ولم یسئاله عن جواب الدعوی وقد یقول بمنصب

الامامة، فیکون مصلحة للامة فی ذلک الوقت و ذلک المکان و علی تلک الحال، فیلزم من بعده من الائمة مراعاة ذلک علی حسب المصلحة التی راعاھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمانا و مکانا وحالا......الخ

نبی کریم ﷺ سربراہ حکومت بھی تھے، قاضی بھی تھے، مفتی بھی تھے اور آپ ہی رسول بھی تھے، چنانچہ بعض اوقات آپ کوئی حکم منصب رسالت کی حیثیت سے دیتے ہیں تو وہ قیامت تک کے لیے عام شریعت بن جاتا ہے۔ مثلاً آپ کا یہ ارشاد کہ "جو شخص ہمارے اس دین میں کوئی بدعت پیدا کرے وہ مردود ہے" اور کبھی آپ مفتی کے منصب سے کوئی بات ارشاد فرماتے تھے مثلاً جب ابوسفیان کی بیوی ھند بنت عتبہ نے اپنے شوہر کے بخل کی شکایت کی تو آپ نے ان سے فرمایا کہ "تم اپنی اور اپنے لڑکے کی ضرورت کے لیے مناسب رقم ان کے مال میں سے لیا کرو" یہ آپ کا فتویٰ تھا۔ عدالتی فیصلہ نہیں تھا۔ اسی لیے آپ نے اس موقع پر نہ ابوسفیان کو بلایا اور نہ ان سے جواب دعوی طلب کیا اور آپ کبھی کوئی بات سربراہ حکومت کے منصب سے ارشاد فرماتے تھے، ایسی بات امت کے لیے صرف اس زمانے، اس مقام اور ان حالات کی مصلحت کے مطابق ہوتی تھی، اب آپ کے بعد آنے والے سربراہان پر لازم ہے کہ اس ارشاد کی رعایت ان مصلحتوں کے مطابق کریں جن کی آپ نے اس زمانے، اس مقام اور ان حالات میں رعایت رکھی تھی"۔

(زادالمعاد، لابن القیم ص ۱۹۴ ج ۲۔ مسائل غزوۂ حنین)

اس سے واضح ہو گیا کہ آنحضرت ﷺ نے جو سزائیں بحیثیت شارع و رسول خود دی ہیں یا ان کا حکم دیا ہے وہ "حد" ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور جو سزائیں صرف ایک حاکم یا قاضی کی حیثیت میں دی ہیں وہ "تعزیر" ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں حیثیتوں میں امتیاز کس طرح ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امتیاز آنحضرت ﷺ کے ارشادات کے الفاظ، ان کے اسلوب بیان، ان کے سیاق و سباق، آپؐ کے مجموعی طرز عمل، صحابہ کرامؓ (جو آپ کے ارشادات کے بلاواسطہ مخاطب تھے) ان کی قولی و فعلی تفسیر اور امت کے متواتر عمل کے ذریعے ہی قائم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ بعض سزاؤں کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ آپؐ نے بحیثیت شارع اور بحیثیت رسول ارشاد فرمائی ہیں، مثلاً کچھ سزاؤں کے بارے میں آپؐ نے یہ واضح فرمادیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں یا بذریعہ وحی بتائی گئی ہیں، یا آپؐ نے ان سزاؤں کے ترک کرنے یا بدلنے پر ناراضگی کا اظہار فرمایا ہو، یا اس جرم میں ہمیشہ وہی سزا دی ہو یا صحابہ کرامؓ جنھوں نے آپ سے وہ ارشادات براہ راست سنے تھے، یہ کہتے ہوں کہ آپؐ کی بیان کی ہوئی اس سزا میں کوئی ترمیم نہیں ہو سکتی، تو ان تمام صورتوں میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آپؐ نے وہ سزا بحیثیت شارع دی تھی، اور وہ "حد" ہے جس میں کوئی ترمیم ممکن نہیں چنانچہ ایسے موقع پر تمام فقہاء اس کو "حد" قرار دینے پر متفق ہو جاتے ہیں۔

اس کے برعکس بعض سزاؤں کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ آپؐ نے یہ سزا بحیثیت شارع نہیں بلکہ بحیثیت قاضی یا بحیثیت سربراہ حکومت تجویز فرمائی تھی، چنانچہ تمام فقہاء ایسی سزاؤں کو تعزیر قرار دینے پر متفق ہو جاتے ہیں مثلاً آپؐ نے ایک مخنث کو جو فحش کلامی کیا کرتا تھا، مدینہ طیبہ سے شہر بدر کرنے کی سزا دی، لیکن بعد میں اسے ہفتہ میں ایک دفعہ مدینہ طیبہ میں داخل ہونے کی اجازت دے دی، نیز سزا دیتے وقت بعض حاضرین نے اسے قتل کرنے کا مشورہ دیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "مجھے نمازیوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

(السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۲۴ ج ۸ باب نفی المخنثین)

یہاں اس واقعہ کا سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ اس کو شہر بدر کرنا کوئی شرعی حکم نہ تھا جو بحیثیت شارع دیا گیا ہو بلکہ ایک تعزیری حکم تھا۔ جو بحیثیت حاکم دیا گیا تھا۔ چنانچہ تمام فقہاء کرام اس کو تعزیر قرار دیتے ہیں۔ البتہ سنت میں بعض سزائیں ایسی بھی ہیں جن کے بارے میں یہ طے کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ آپ نے یہ حکم بحیثیت شارع دیا تھا یا بحیثیت سربراہ حکومت؟ کیونکہ اس

کے بارے میں متعارض قسم کے دلائل سامنے آجاتے ہیں۔ ایسے موقع پر فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہو جاتا ہے کہ بعض اس سزا کو حد قرار دیتے ہیں اور بعض تعزیر۔ مثلاً جانور کے ساتھ بد فعلی اور لواطت وغیرہ چنانچہ اس قسم کی سزاؤں میں اجتہاد و اختلاف کی گنجائش رہی ہے۔

لہٰذا صرف اس تیسری قسم کی بعض مثالیں پیش کر کے یہ بات عمومی طور پر نہیں کہی جاسکتی کہ اگر کوئی کسی سزا کو ایک کیٹگری سے نکال کر دوسری کیٹگری میں رکھ دے تو اس سے کسی حکم شرعی کی مخالفت لازم نہیں آتی "اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض Technicality کا اختلاف ہوگا۔

۲۸۔ اب میں خاص طور پر "رجم" کی سزا کی طرف آتا ہوں اب تک فقہاء امت اس بات کے قائل رہے ہیں کہ جس تواتر اور جس سیاق و سباق میں آپؐ نے اس سزا کا حکم دیا ہے اور جس طرح اس پر مسلسل عمل فرمایا ہے اور اس کی اہمیت جتائی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ رجم کی سزا آنحضرت ﷺ نے بحیثیت شارع اور بحیثیت رسول دی تھی۔ اس لیے وہ حد ہے جس میں کسی قاضی، حاکم یا مقننہ کو تبدیلی کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن پہلے ان قرائن پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے جن کی بناء پر جناب محمود احمد غازی صاحب نے سزائے رجم کے تعزیر ہونے کا امکان ظاہر کیا ہے انھوں نے اس سلسلے میں چار قرائن بیان کیے ہیں۔

(ا) سب سے پہلے انھوں نے مجمع الزوائد کے حوالہ سے ایک حدیث نقل کی ہے۔

عن العجماء قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الشيخ و الشيخة اذا زنيا فاجلدوهما البتة بما قضيامن اللذة رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح

حضرت عجماءؓ بیان کرتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت اگر زنا کریں تو ان کو لازماً کوڑے مارو۔ اس لذت کے بدلے جو انھوں نے حاصل کی ہے۔ (مجمع الزوائد ص ۲۶۵ ج ۶)

ان کا کہنا ہے کہ اگر رجم حد ہوتی تو یہاں کوڑوں کی سزا کا حکم نہ دیا جاتا۔ لیکن تحقیق سے

معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "مجمع الزوائد" کے موجودہ نسخے میں کتابت یا طباعت کی غلطی ہوئی ہے اور "فارجموھما" (ان کو رجم کرو) کے بجائے غلطی سے "فاجلدوھما" (کوڑے مارو) لکھ دیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مجمع الزوائد میں یہ حدیث معجم طبرانی کے حوالے سے نقل کی گئی ہے اور اسی معجم طبرانی کے حوالے سے حافظ ابن حجر نے اسی حدیث کے یہ الفاظ لکھے ہیں۔

الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة بماقضیا من اللذہ

(تلخیص الجبیر ص ۵۱ ج ۴ حدیث ۱۷۴۵ اورالاصابہ ص ۳۵۲ ج ۴ ترجمہ ۷۱۶)

"تلخیص الجبیر" میں حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو طبرانی کے علاوہ حاکم کے حوالے سے اور "الاصابہ" میں ان کے علاوہ ابن مندہ کے حوالے سے بھی انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، نیز علامہ ابن اثیر جزری نے بھی یہی حدیث حضرت عجماءؓ کے تذکرے میں طبرانی اور ابن مندہ کے حوالے سے نقل کی ہے، وہاں بھی "فاجلد وھما" کے بجائے "فارجموھما" کے الفاظ ہیں۔

نیز آنحضرت ﷺ کا یہی ارشاد حضرت زید بن ثابت نے بھی روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

اشھد لسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة

میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "شیخ" اور "شیخہ" جب زنا کریں تو انھیں ضرور رجم کرو۔

(سنن دارمی ص ۱۰۰ ج ۲ حدیث ۲۳۲۸)

اس لیے یہ بات یقینی ہے کہ مجمع الزوائد کے نسخے میں یہاں کتابت یا طباعت کی غلطی ہوئی ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

(۲) حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث اس فیصلے کے پیراگراف ۹ میں نقل کی جا چکی ہے۔ اس میں آنحضرت ﷺ نے غیر شادی شدہ کے لیے کوڑوں کے ساتھ سال بھر کی جلاوطنی اور شادی شدہ کے لیے کوڑوں کے ساتھ رجم کی سزا کا ذکر فرمایا ہے۔ ان سزاؤں میں "جلاوطنی" کو

امام ابو حنیفہ "تعزیر" قرار دیتے ہیں لیکن رجم کو حد کہتے ہیں استدلال یہ کیا گیا ہے کہ جب آپؐ کے اس ارشاد میں کوڑوں کی قرآنی سزا کے ساتھ "جلاوطنی" کو تعزیر قرار دیا گیا ہے تو شادی شدہ کے لیے کوڑوں ہی کی قرآنی سزا کے ساتھ "رجم" کو تعزیر کیوں نہ قرار دیا جائے۔

لیکن میں کسی سزا کو حد یا تعزیر قرار دینے کا معیار اوپر لکھ چکا ہوں، جس کی رو سے جلاوطنی کی صورت حال رجم سے بالکل مختلف ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ایسے کئی واقعات ثابت ہیں جن میں آپ نے زنا کے مجرموں کو غیر شادی شدہ کی سزا سو کوڑے دی، لیکن انھیں جلاوطن نہیں فرمایا (مثلاً ملاحظہ ہو جامع الاصول ص ۵۱۳ ج ۶ بحوالہ ابوداؤد حدیث ۱۸۳۱ و ص ۵۱۴ ج ۶ حدیث ۱۸۳۲ و ص ۵۳۲ ج ۶ حدیث ۱۸۴۲) دوسرے جلاوطنی کی سزا کو وہ تواتر بھی حاصل نہیں ہے جو رجم کی سزا کو حاصل ہے، اس لیے اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ امام شافعی امام مالک اور امام احمد وغیرہ اس کے بارے میں بھی یہی سمجھتے ہیں کہ چونکہ حضرت عبادہ کی حدیث میں آپ نے اس کو بحیثیت شارع مقرر فرمایا تھا، اس لیے وہ بھی "حد" ہی ہے، لیکن امام ابو حنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ شروع میں یہ حد ہی تھی لیکن بعد میں آپؐ نے چونکہ اس سزا پر عمل نہیں فرمایا اس لیے معلوم ہوا کہ وہ منسوخ ہو گئی۔

لیکن رجم کی سزا کا معاملہ بالکل مختلف ہے، اس سزا کو آپؐ نے بارہا شرعی سزا کے طور پر ارشاد فرمایا اور پھر کسی بھی مرحلہ پر اسے ترک نہیں فرمایا، یہاں تک کہ وفات سے چند ماہ قبل حجۃ الوداع کے موقع پر بھی آپؐ نے "الولد للفراش وللعاهر الحجر" فرما کر اس کی توثیق فرمائی، جس کی تشریح میں اس فیصلے کے پیراگراف نمبر (۱۱) میں کر چکا ہوں، اس لیے چونکہ آپؐ نے اس سزا پر متواتر عمل فرمایا ہے اور اس کو "اللہ کا حکم" قرار دے کر عمل فرمایا ہے۔ اس لیے اس کے حد ہونے سے امام ابو حنیفہ نے بھی اختلاف نہیں کیا اور اس کو بالاتفاق حد قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کو "جلاوطنی" پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) حضرت نعمان بن بشیرؓ روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی کی مملوک کنیز سے زنا کر لیا ہو، اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ:

ان کانت احلتهاله جلد مائة، وان لم تکن احلتهاله رجمته۔

اگر اس کی بیوی نے اس کنیز کو اپنے شوہر کے لئے حلال کر دیا تھا تو اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے، اور اگر حلال نہیں کیا تھا تو میں اسے رجم کروں گا۔

(مستدرک حاکم ص ۳۶۵ ج ۴)

اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ بیوی کے حلال کر دینے کی صورت میں آپؐ نے شوہر کو رجم کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ صرف کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، حالانکہ وہ شادی شدہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر شادی شدہ کے لیے رجم کی سزا نہیں ہے، بلکہ یہ تعزیر ہے۔

لیکن اول تو محدثین کی ایک بڑی جماعت نے جس میں امام بخاری، امام ترمذی، امام نسائی ابن المنذر وغیرہ داخل ہیں اس حدیث کو اسنادی حیثیت سے ضعیف قرار دیا ہے (اس کی وجہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں اور علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ص ۱۰۰ ج ۷ مطبوعہ مصر ۱۳۴۷ھ میں بیان کی ہیں) تاہم چونکہ یہ حدیث مختلف سندوں سے مروی ہے اس لیے اگر اس کو قابل اعتماد سمجھ لیا جائے تب بھی اس سے رجم کی سزا کا تعزیر نہیں بلکہ حد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ رجم کی سزا اس وقت ساقط ہو گی جب یہ ثابت ہو جائے کہ بیوی نے کنیز کو شوہر کے لیے حلال کر دیا تھا اور اس طرح شوہر کے دل میں اس کنیز کے حلال ہونے کا ایک شبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حلال ہونے کے اس قسم کے شبہ سے حد ساقط ہوتی ہے، تعزیر نہیں، اس لیے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:

لیس علیه حد، ولکن یعزر

اس پر حد واجب نہیں، لیکن اسے تعزیر دی جائے گی۔ (جامع ترمذی ص ۲۱۰ ج ۱ مطبوعہ کراچی)

اور حضرت عمر کے سامنے ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں ایک شخص نے اپنی کنیز کا کسی سے نکاح کر دینے کے باوجود اس کے ساتھ مباشرت کر لی تھی، اگرچہ اس کا نکاح کر دینے کے بعد ایسا کرنا اس کے لیے حلال نہیں تھا، لیکن چونکہ ملکیت میں ہونے کی وجہ سے حلت کا شبہ پیدا ہو گیا تھا

اس لیے حضرت عمر نے اس پر حد جاری نہیں کی، بلکہ تعزیراً اس کو مقدار حد سے کم کوڑوں کی سزا دی، "فضرب ضربا ولم یبلغ به الحد"

(کنز العمال ص ۹۵ ج ۳ مطبوعہ دکن، برمہ ابن ابی شیبہ)

لہٰذا زیر بحث واقعے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی تشریح کے مطابق شبہ کی وجہ سے حد رجم ساقط ہو گئی البتہ اس کو تعزیراً کوڑے لگائے گئے۔ چنانچہ اسی حدیث سے علامہ ابن التین اور حضرت مولانا سید انور شاہ صاحب کشمیری نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تعزیر میں شرعاً کوڑوں کی کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ امام مالک اور امام طحاوی کے قول کے مطابق قاضی یا حاکم کو اختیار ہے کہ وہ تعزیراً جتنے کوڑوں کی چاہے سزا دیدے (ملاحظہ ہو فتح الباری کتاب الکفالۃ باب الکفالۃ فی القرض والدیون والابدان والعرف الشذی ص ۴۷۴ مطبوعہ دیوبند ۱۳۴۲ھ) نیز قاضی ابن العربی مالکی نے اس حدیث کے تحت یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ص ۳۳۴ ج ۲ مطبوعہ بیروت)

اس کے علاوہ میں اس فیصلے کے پیراگراف ۹ میں یہ موقف اختیار کر چکا ہوں کہ دراصل شادی شدہ زانی حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث کے مطابق کوڑوں اور رجم دونوں سزاؤں کا مستوجب ہوتا ہے (یہ اور بات ہے کہ عملاً کوڑوں کی سزا رجم کی سزائے موت میں مدغم ہو جاتی ہے) لہٰذا زیر بحث صورت میں شبہ کی بنیاد پر آپؐ نے حد کے بڑے حصے یعنی رجم کو تو ساقط فرما دیا، لیکن تعزیراً حد کے دوسرے حصے یعنی کوڑوں کو باقی رکھا اور شبہ کی بناء پر اس کی سزا کم کر کے غیر شادی شدہ زانی کے برابر کر دی۔

لہٰذا اس حدیث سے نہ صرف یہ کہ رجم کے تعزیر ہونے کا ثبوت نہیں ملتا، بلکہ اس کے حد ہونے کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ اگر شادی شدہ کی حد صرف سو کوڑے ہوتی تو شبہے کی بناء پر یہ سزا ضرور ساقط ہو جاتی اور اس کی جگہ کوئی اور تعزیر واجب ہوتی۔

(۴) "رجم" کے تعزیر ہونے پر چوتھا قرینہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ صحاح ستہ کی روایت کے مطابق ایک مرتبہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کا زیور چھین کر اس کا سر پتھروں سے کچل ڈالا تھا۔ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رجم فرمایا تھا۔ جس سے معلوم ہوا کہ یہ رجم تعزیری سزا کے طور پر تھا۔

لیکن یہ استدلال کسی بھی حیثیت سے درست نہیں۔ اس لڑکی کا پورا واقعہ تمام صحاح ستہ میں موجود ہے، صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں۔

ان یهود یارضّ رأس جارية بين حجرين فقيل لها : من فعل بك هذا؟ افلان؟ حتی سمی اليهودي، فاتی به النبی صلی الله علیه وسلم، فلم یزل به حتی اقر فرضّ راسه بالحجارة۔

"ایک یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا تھا، اس لڑکی سے (مرنے سے ذرا پہلے) پوچھا گیا کہ تمھارے ساتھ یہ حرکت کس نے کی؟ کیا فلاں شخص نے؟ یا فلاں شخص نے؟ یہاں تک کہ اس یہودی کا نام لیا گیا (دوسری روایات میں ہے کہ اس موقع پر اس نے اس یہودیؔ کے نام کی توثیق کر دی) اس پر اس یہودی کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ آپؐ اس سے پوچھ گچھ کرتے رہے، یہاں تک کہ اس نے اقرار کر لیا، چنانچہ اس یہودی کا سر بھی پتھروں سے کچل دیا گیا"

(صحیح بخاری، باب سوال القاتل حتی یقر)

اس واقعے سے صاف واضح ہے کہ یہاں یہودی کو اس لڑکی کے قصاص کے طور پر قتل کیا گیا تھا اور جو طریقہ اس نے لڑکی کو مارنے کے لیے اختیار کیا تھا، لوگوں کو عبرت دلانے کے لیے وہی طریقہ اس یہودی کو قتل کرنے کے لیے اختیار کیا گیا۔ یعنی اس کا سر بھی پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا، چنانچہ تقریباً تمام روایات میں یہاں "فرضّ راسه بالحجارة" یا "فقتله بين الحجرين" یا "فوضخ راسه" کے الفاظ آئے ہیں۔ جس کے معنی سر کچلنے کے ہوتے ہیں صرف صحیح مسلم کے ایک راوی نے اس عمل کے لیے "رجم" کا لفظ بھی استعمال کر لیا ہے لیکن تمام روایات کو ملانے سے واقعے کی جو صورت نکلتی ہے وہ علامہ نووی کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

هذه الالفاظ معنا هاواحد، لانها اذاوضع راسه علی حجرورمی بحجر

أخر فقد رجم، وقد رض، وقد رضخ

ان تمام الفاظ کا مطلب ایک ہی ہے، اس لیے کہ جب اس شخص کا سر ایک پتھر پر رکھ کر دوسرے پتھر سے اس کو کچلا گیا تو اسے عربی میں "رجم" سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں "رض" سے بھی اور "رضخ" سے بھی۔

(نووی شرح مسلم ص ۵۸ ج ۲ باب ثبوت القصاص فی القتل بحجر)

لہٰذا اس واقعے کا نہ تعزیری رجم سے کوئی تعلق ہے اور نہ اس سے زنا کی سزائے رجم کے تعزیر ہونے پر دور دور کوئی دلیل ملتی ہے۔

۲۹۔ یہ عہد رسالت کے کل چار واقعات تھے جو رجم کے تعزیر ہونے کے ثبوت میں پیش کیے گئے ان پر بحث سے فارغ ہونے کے بعد میں مختصراً وہ دلائل ذکر کرتا ہوں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا شارع اور رسول کی حیثیت سے بیان فرمائی تھی اور اس کا مقصد اس کو دوسری حدود کی طرح شریعت کا جزء بنانا تھا اور یہ ایک سربراہ حکومت کا وقتی حکم نہیں تھا جسے تعزیر کہا جا سکے۔

(۱) قرآن کریم نے سورۂ مائدہ میں رجم کے حکم کو "حکم اللہ" (اللہ کا حکم) اور ما انزل اللہ (اللہ کا نازل کیا ہوا حکم) قرار دیا ہے جس کی تفصیل اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱، ۱۴ میں بیان ہو چکی ہے اور یہ بات میں بیان کر چکا ہوں کہ جو سزا اللہ تعالیٰ کے حکم کے طور پر نافذ کی جائے وہ حد ہی ہوتی ہے تعزیر نہیں۔

(۲) آنحضرت ﷺ نے "رجم" کی سزا کو بارہا اللہ تعالیٰ کا حکم قرار دیا جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ حکم محض انتظامی نوعیت کا نہیں، بلکہ تشریعی نوعیت کا ہے، مثلاً

(الف) یہودیوں کے واقعے میں آپؐ نے رجم سے فارغ ہو کر فرمایا کہ "اے اللہ! میں پہلا وہ شخص ہوں جس نے آپ کے حکم کو زندہ کیا، جبکہ یہ لوگ اس کو مردہ کر چکے تھے" (صحیح مسلم باب حد الزنا ص ۷۱ ج ۲)

(ب) حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث میں آپؐ نے فرمایا "خذوا عنی

خذوا عنی فقد. جعل الله لهن سبیلا" (مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، کیونکہ اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ نکال دی ہے") اس کے بعد زنا کی سزا بیان فرمائی، جس میں "رجم" کا ذکر فرمایا۔

(ج) عسیف کے واقعے میں آپؐ نے فرمایا "لاقضین بینکما بکتاب الله" یعنی میں تمھارے درمیان اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا" اس کے بعد خاتون کو رجم کا حکم دیا۔ (صحیح بخاری باب الاعتراف بالزنا)

یہاں یہ واضح رہے کہ احادیث میں "کتاب اللہ" کے الفاظ سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حکم لازماً قرآن کریم میں موجود ہو، بلکہ بسا اوقات اللہ تعالیٰ کے ہر حکم کو انھی الفاظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

(۳) متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ

لایحل دم امری مسلم یشهدان لااله الا الله وانی رسول الله الا باحدی ثلاث النفس بالنفس والثیب الزانی والمفارق لدینه والتارك للجماعة (صحیح بخاری باب النفس بالنفس)

کوئی مسلمان شخص جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، اس کا خون تین صورتوں کے سوا کسی صورت میں حلال نہیں ہے ایک یہ کہ جان کے بدلے جان لی جائے (یعنی قصاصاً کسی کو قتل کیا جائے) دوسرے شادی شدہ شخص زنا کرے، تیسرے کوئی شخص اپنا دین چھوڑ دے اور جماعت سے جدا ہو جائے۔

اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں پہلی دو صورتوں کے لیے الفاظ یہ ہیں۔

زان محصن فیرجم، ورجل یقتل متعمد افیقتل به اویصلب

ایک یہ کہ شادی شدہ شخص زنا کرے، تو اسے رجم کیا جائے، دوسرے کوئی شخص جان بوجھ کر کسی کو قتل کرے تو اسے قتل کیا جائے یا سولی دی جائے۔

(مستدرک حاکم ص ۳۶۷ ج ۴)

اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے کسی مسلمان کا خون حلال ہونے کی تین صورتیں فرمائی ہیں۔ حالانکہ تعزیراً قتل کرنے کی اور بھی کئی صورتیں آپؐ سے ثابت ہیں اس سے ہوا کہ یہاں صرف ان صورتوں کا بیان مقصود ہے جہاں قتل کی سزا شرعی طور پر متعین سزائے موت حد یا قصاص کے طور پر دی جاتی ہے۔ تعزیراً سزائے موت ان صورتوں میں نہیں۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزائے رجم حد ہے، تعزیر نہیں۔

(۴) حضرت عمرؓ نے اپنے مشہور خطبے میں رجم کے بارے میں جو کچھ ارشاد فرمایا ار الفاظ میں اس فیصلے کے پیراگراف ۲۲ میں نقل کر چکا ہوں، اس میں حضرت عمرؓ نے ر "فریضہ" قرار دیا۔ جس کے واضح معنی یہ ہیں کہ یہ سزا شرعی طور پر متعین اور واجب العمل ہے

نیز یہ فرمایا کہ "یہ فریضہ اللہ نے نازل کیا تھا" جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سزا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سربراہِ حکومت کی حیثیت سے وقتی طور پر تجویز نہیں فرمائی تھی بلکہ ب کے حکم سے بطور شارع آپؐ نے مقرر کی تھی، پھر اسی خطبے میں حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرما "مجھے اندیشہ ہے کہ رجم کا حکم قرآن کریم میں نہ پاکر بعض لوگ اس حکم سے انکار نہ کر بیٹھیں اس طرح اللہ کے ایک حکم کو چھوڑ کر گمراہ نہ ہو جائیں"۔ یہ بات کسی تعزیر کے بارے میں کہی جا سکتی کیونکہ کسی تعزیر کو بطور سزا تسلیم نہ کرنے سے کوئی گمراہی لازم نہیں آتی۔ اس طر اس خطبے کے کئی الفاظ اس بات کا ثبوت ہیں کہ رجم کی سزا تعزیر نہیں بلکہ حد ہے اور یہ با حضرت عمرؓ نے بھرے مجمع میں ارشاد فرمائی اور کسی صحابی نے اس پر آپ کو نہیں ٹوکا۔

(۵) رجم کو اگر تعزیر قرار دیا جائے تو اس کا واضح مطلب یہ ہوگا کہ ہر قسم کے زانی کی اصل حد سو کوڑے ہی ہیں، لیکن جس کسی خاص مقدمے میں جرم کی نوعیت غیر معمولی طور پر سنگین ہو وہا ایک حاکم کو یہ اختیار ہے کہ وہ کوڑوں کے بجائے یا ان کے ساتھ رجم کی سزا بھی دیدے۔ گویا اصل اور عمومی سزا نہیں ہے بلکہ صرف غیر معمولی حالات کے لیے ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں ک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کسی شادی شدہ شخص کی طرف سے جب بھ کوئی زنا کا واقعہ پیش آیا اور وہ کسی شبہ کے بغیر ثابت ہو گیا تو آپؐ نے ہمیشہ اس پر رجم ہی کی سز دی، اور اس میں کبھی کوئی نرمی نہیں برتی۔ حالانکہ عہدِ رسالت میں رجم کے واقعات بظاہر نرمی کے متقاضی معلوم ہوتے ہیں چنانچہ مسلمانوں کے رجم کے تمام واقعات ایسے ہیں جہاں جرم کرنے

والوں نے خود نادم اور شرمسار ہو کر اعترافِ جرم کیا اور خوفِ خدا کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے آپ کو سزا کے لیے پیش کیا اور یہ حالات سختی کے بجائے نرمی کے متقاضی ہیں۔ خاص طور پر غامدیہؓ کے واقعے میں اس خاتون نے خوفِ خدا اور فکرِ آخرت کا جو عظیم نمونہ پیش کیا وہ اس واقعے کے ایک ایک جزء سے ظاہر ہے اول تو انھوں نے یہ جاننے کے باوجود کہ مجھے رجم کیا جائے گا، بطور خود آکر اقرار جرم کیا، پھر بعض اوقات انسان وقتی جوش میں اقرار بھی کر گزرتا ہے لیکن اس اقرار کے بعد انھیں ایک طویل مدت کی مہلت ملی، اس مہلت میں بھی ان کے پائے استقامت میں کوئی جنبش پیدا نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں بچے کی ولادت ہو گئی۔ ایک بچے کی ماں بننے کے بعد قدرتی طور پر زندہ رہنے کی خواہش غالب آجایا کرتی ہے لیکن اس کے باوجود ان کے عزم اور حوصلے میں کوئی کمی نہ آئی۔ یہاں تک کہ انھوں نے اپنے کو سنگساری کی سزا کے لیے پیش کر دیا۔ کیا ایسے عزم وہمت ایسی فرض شناسی اور خوفِ خدا کا ایسا بلند معیار پیش کرنے والی خاتون اس لائق تھی کہ قرآن کریم کی بتائی ہوئی سزا سے بھی بہت آگے جا کر اس کو ایسی سنگین تعزیری سزا دی جاتی۔؟

مجھے اس بات میں کوئی ادنیٰ شبہ بھی نہیں ہے کہ اگر "رجم" کی سزا تعزیر ہوتی تو رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم غامدیہؓ جیسی عورت کو یہ سزا ہرگز نہ دیتے، اس لیے تنہا غامدیہؓ کا واقعہ بھی میری نظر میں یہ بات ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ رجم کی سزا حد تھی، تعزیر نہ تھی۔

(۶) تعزیر کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا مخصوص معیار شہادت مقرر نہیں ہوتا جو عام معیار شہادت سے زائد ہو بلکہ فقہاء کرام نے تعزیر کا معیار شہادت حد کے مقابلے میں بہت نرم رکھا ہے۔ اس کے برعکس رجم کے بارے میں یہ بات غیر متنازعہ ہے کہ یہ سزا چار گواہوں کی گواہی کے بغیر عائد نہیں کی جاسکتی یہ بھی اس کے حد ہونے کی دلیل ہے۔

(۷) عہد رسالت اور عہد صحابہ میں "شادی شدہ" زانی کے ساتھ "سزائے رجم" کا تصور اتنا لازم و ملزوم نظر آتا ہے کہ اس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں کہ یہ سزا ایک متعین حد تھی۔ حاکم کی صوابدید کا اس میں دخل نہیں تھا۔ مثلاً عسیفؓ کے واقعے میں مرد اور عورت دونوں کا جرم بظاہر بالکل مساوی تھا اور سوائے اس کے دونوں میں کوئی فرق نہ تھا کہ مرد کنوارا تھا اور عورت شادی شدہ تھی، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کو کوڑوں کی اور عورت کو رجم کی سزا دی اور عورت کے لیے سزائے رجم تجویز کرتے وقت اس قسم کی کوئی تحقیق ضروری نہیں سمجھی کہ کیا کچھ

ایسے غیر معمولی سنگین حالات پائے جاتے ہیں جن میں صرف کوڑوں پر اکتفا مناسب نہ رہے؟ اور رجم کرنا ضروری ہو؟ بلکہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ وہ شادی شدہ ہیں تو حکم دیدیا کہ اگر وہ اقرار جرم کر لیں تو انھیں رجم کرو۔

پھر اس واقعے میں مذکور ہے کہ عسیف کے والد نے حضور کے پاس آنے سے پہلے "اہل علم صحابہ" سے اس مقدمے کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے عورت کے بارے میں یہ کہا کہ "اس شخص کی بیوی پر رجم واجب ہے" اگر رجم تعزیر ہوتا تو وہ جواب میں اس طرح حتمی طور پر رجم کی سزا نہ بتاتے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ رجم کو حد سمجھتے تھے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ان کا جواب ذکر کیا گیا تو آپؐ نے بھی ان کی توثیق ہی فرمائی اور اس بات پر کوئی اعتراض نہیں کیا کہ انھوں نے رجم کو ایک متعین حتمی سزا کیوں سمجھ لیا؟

حضرت ماعزؓ کے واقعے میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بار بار اعتراض کے باوجود ماعزؓ تین بار اعتراف کر چکے تو چوتھے اعتراف سے پہلے۔

فقلت له انك ان اعترفت الرابعه رجمك

میں نے ان سے کہا کہ اگر چوتھی بار بھی اعتراف کر لو گے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو رجم فرمادیں گے۔ (مسند احمد ص ۸ ج ۱)

یہاں حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے سے پہلے ہی بتادیا تھا کہ چوتھے اعتراف کے بعد حضرت ماعزؓ کی سزا رجم ہو گی، اگر یہ کوئی شرعی طور پر متعین سزا نہیں تھی تو حضرت صدیق اکبرؓ اتنے وثوق کے ساتھ حتمی طور پر یہ نہیں فرما سکتے تھے، کیونکہ اس صورت میں بحیثیت قاضی آپ کا فیصلہ مختلف بھی ہو سکتا تھا۔ بلکہ اگر رجم کی سزا حد نہ ہوتی تو زیادہ امکان سو کوڑوں کی سزا کا تھا، نہ کہ رجم کا۔

یہ تو چند سرسری مثالیں ہیں مختصر یہ کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ کے حالات کے مطالعے سے قدم قدم پر اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کو ایک متعین حد شرعی قرار دیا ہے اور صحابہ کرامؓ نے

بھی اس کو اسی حیثیت سے سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے۔ لہٰذا اس کو تعزیر قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

۳۰۔ شاید رجم کو تعزیر قرار دینے کی کوشش کے پیچھے یہ جذبہ کار فرما ہو کہ رجم کو "حد" قرار دینے سے سورۂ نور کی تخصیص یا اس پر اضافہ لازم آتا ہے، لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ "رجم" کو حد قرار دینے سے تو صرف اتنا ہی لازم آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نور کی سزا پر اضافہ کر کے زنا کی ایک خاص صورت میں ایک دوسری سزا اللہ تعالےٰ کے حکم ہی سے مقرر فرما دی جس کے دلائل میں اس فیصلے کے پیراگراف ۹، ۱۰ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کر چکا ہوں، لیکن "رجم" کو تعزیر قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی نہیں بلکہ قیامت تک آنے والے ہر حاکم، ہر قاضی، ہر عدالت اور ہر لیجسلیچر کو اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ جب چاہے اور جن حالات میں چاہے سورۂ نور کی سزا کے بجائے رجم کی سزا تجویز کر دے اور محض اپنی صوابدید سے سورۂ نور کی تخصیص یا اس پر اضافہ کرتا رہے لہٰذا رجم کو تعزیر قرار دینے سے سورہ نور کی تخصیص یا اضافے کا مسئلہ ہلکا نہیں ہوتا بلکہ کہیں زیادہ سنگین ہو جاتا ہے۔

۳۱۔ مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں مجھے اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ "زانی محصن" کے لیے رجم کی سزا حد شرعی ہے جو ابدی طور پر واجب العمل ہے اور شرعی اعتبار سے کوئی قاضی، حاکم یا لیجسلیچر اس میں تبدیلی کا مجاز نہیں ہے لہٰذا جرم (نفاذ حدود) آرڈی ننس ۷، ۱۹۷۹ء کی دفعہ ۵ ذیل ۲ (اے) اور دفعہ ۶ ذیل ۳ (اے) میں کوئی بات قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہے۔

چنانچہ نظر ثانی کی یہ درخواست منظور کی جاتی ہے، ایس پی ۱۶۲ اپیل ۱۹۷۹ء کے بارے میں عدالت ہذا کا فیصلہ مورخہ ۲۱ مارچ ۱۹۸۱ء واپس لیا جاتا ہے اور مسئول الیہم کی درخواستیں خارج کی جاتی ہیں۔

تصویر کی شرعی حیثیت

اور شناختی کارڈ اور پاسپورٹ پر تصویر کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد تقی عثمانی

ان الحکم الا للہ علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون

تصویر کی شرعی حیثیت

اور شناختی کارڈ اور پاسپورٹ پر تصویر کا شرعی حکم

سپریم کورٹ کی شریعت بنچ میں شناختی کارڈ پر تصویر چسپاں کرنے کو لازمی قرار دینے والے قانون کو چیلنج کیا گیا تھا اس مقدمے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جو اس بنچ کے ایک رکن تھے جو فیصلہ لکھا وہ ذیل میں پیش خدمت ہے۔

محمد تقی عثمانی

۱۔ اپیل کنندہ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت وفاقی شرعی عدالت میں رجسٹریشن ایکٹ ۱۹۷۳ء کو اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا تھا، اس ایکٹ کے تحت پاکستان کے ہر شہری کے لیے ضروری ہے کہ وہ حکومت پاکستان کے پاس اپنے آپ کو رجسٹر کرا کر ایک شناختی کارڈ حاصل کرے، جس پر اس کی تصویر چسپاں ہو۔ اپیل کنندہ کا کہنا یہ تھا کہ جاندار اشیاء کی تصویر بنانا اسلامی احکام کے تحت ناجائز ہے، اس لیے شناختی کارڈ پر تصویر لگانے کی پابندی اسلامی احکام کے خلاف ہے، اور اس بنیاد پر اس قانون کو کالعدم قرار دیا جائے۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے مورخہ ۳۔۱۲۔۱۹۸۰ء کے تحت اپیل کنندہ کی یہ درخواست خارج کر دی، اور یہ قرار دیا کہ تصویر سازی بذات خود حرام نہیں ہے تاوقتیکہ اس کو ناجائز مقصد کا ذریعہ نہ بنایا جائے، اپیل کنندہ نے وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

۲۔ ہم نے اس مقدمہ میں اپیل کنندہ کے وکیل میاں نذیر اختر صاحب اور وفاق پاکستان کے وکیل سید ریاض الحسن گیلانی صاحب کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے اور اس موضوع پر ڈاکٹر مجیب الرحمٰن صاحب صدر شعبہ اسلامیات پشاور یونیورسٹی ڈاکٹر عبدالواحد ہالی پوتا، صدر ادارہ تحقیقات اسلامی پاکستان اور ڈاکٹر سبط حسن صاحب کو بھی بحیثیت مشیر عدالت اپنے دلائل پیش کرنے کی دعوت دی، اور ان کے زبانی اور تحریری بیانات سے استفادہ کیا۔

۳۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اور ہمارے سامنے فریقین کی بحث کے دوران یہ مسئلہ صرف شناختی کارڈ کی حد تک محدود نہیں رہا، بلکہ اصولی طور پر یہ بات بھی زیر بحث آئی کہ تصویر کے بارے میں اسلام کا کیا موقف ہے؟ اس لیے ہمارے نزدیک یہاں دو مسئلے تنقیح طلب ہیں، ایک یہ کہ اسلام میں کسی جاندار شے کی تصویر بنانا یا رکھنا جائز ہے یا ناجائز؟ دوسرے یہ کہ تصویر سازی اسلام میں ناجائز ہے تو کیا کسی جائز ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ ان مسائل کا واضح جواب ملنے پر ہی یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ رجسٹریشن ایکٹ کا زیر بحث قانون اسلامی احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟

۴۔ اسلامی احکام کا سب سے پہلا ماخذ قرآن کریم ہے، لہٰذا سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ تصویر کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں قرآن کریم کا کوئی حکم موجود ہے یا نہیں؟ اپیل کنندہ کے فاضل وکیل میاں نذیر اختر صاحب نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل قرآنی آیات کا حوالہ دیا:

هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَآءُ، (۶:۳)

اللہ وہ ہے جو رحم مادر میں جس طرح چاہتا ہے تمہاری صورت بناتا ہے۔"

وَلَقَدْ خَلَقْنٰکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰکُمْ، (۱۱:۷)

اور بلاشبہ ہم نے تم کو پیدا کیا، پھر تمہاری صورت بنائی۔

وَصَوَّرَکُمْ فَاَحْسَنَ صُوَرَکُمْ، (۶۴:۴۰)

اور اللہ نے تمہاری صورت بنائی، پس تمہاری صورتوں کو اچھا بنایا۔

هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ، (۲۴:۵۹)

وہ اللہ خالق ہے، پیدا کرنے والا ہے، اور صورت بنانے والا ہے۔

ان آیات سے فاضل وکیل کا استدلال یہ تھا کہ ان آیتوں میں "صورت" بنانے کو اللہ تعالیٰ کی صفت قرار دیا گیا ہے، جس میں کوئی اور شریک نہیں ہو سکتا، اور جس طرح کسی انسان کو خالق نہیں کہہ سکتے، اسی طرح کسی کو "مصور" بھی نہیں کہا جا سکتا، لہٰذا کسی انسان کے لیے تصویر سازی جائز نہیں۔

۵۔ ہماری نظر میں فاضل وکیل کا یہ استدلال زیر بحث مسئلے کے لیے بڑا دور از کار ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی حقیقی صورت گری کا ذکر فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تمام انسانوں کی صورتیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کے تحت بنائی ہیں، یہاں اس فقہی مسئلہ سے کوئی بحث نہیں ہے کہ کسی انسان کے لیے کسی جاندار چیز کی مصنوعی شکل بنانا جائز ہے یا نہیں؟ لہٰذا تنہا ان آیات کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن کریم نے تصویر کو ناجائز قرار دیا ہے۔

۶۔ دوسری طرف فاضل وکیل برائے وفاق سید ریاض الحسن گیلانی صاحب نے تصویر کے جواز کے لیے سورہ سبا کی یہ آیت پیش کی:

يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ، (۱۳:۳٤)

وہ (جنات) ان (حضرت سلیمانؑ) کے لیے ان کی خواہش کے مطابق محرابیں تصویریں، تالابوں جیسے لگن اور بڑی بڑی دیگیں جو ایک ہی جگہ جمی رہیں، بنایا کرتے تھے۔

فاضل وکیل کا استدلال یہ تھا کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمانؑ کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ وہ جنات سے تصویریں بنواتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر سازی جائز ہے،

۷۔ لیکن ہماری نظر میں یہ آیت بھی زیر بحث مسئلے میں کوئی فیصلہ کن دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں قرآن کریم نے تصویروں کے لیے لفظ "تماثیل" استعمال فرمایا ہے، "تماثیل" دراصل "تمثال" کی جمع ہے، اور عربی زبان میں اس کے معنی ہیں "ہر وہ چیز جو کسی دوسری شے کے مشابہ

بنائی جائے"۔(ملاحظہ ہو:لسان العرب ص ۶۱۳ج ۱۱دار صادر بیروت)

چنانچہ عربی لغت اور تفسیر کے مشہور عالم علامہ زمخشریؒ لکھتے ہیں۔

ویجوز ان یکون غیر صورالحیوان، کصور الاشجار وغیرها، لان التمثال کل ماصور علی مثل صورة غیره من حیوان، اوغیر حیوان۔

یہ عین ممکن ہے کہ (حضرت سلیمانؑ جو تصویریں بنواتے تھے) وہ جاندار اشیاء کی تصویریں نہ ہوں، مثلاً درختوں وغیرہ کی تصویریں، اس لیے کہ عربی میں "تمثال" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی دوسری شے کی صورت پر بنائی جائے، خواہ وہ دوسری شئے حیوان ہو یا غیر حیوان۔

(الکشاف، للزمخشری، بذیل آیت سورۂ سبا)

اور جب "تماثیل" کا لفظ بے جان اشیاء کی تصاویر کے لیے بلا تکلف استعمال ہوتا ہے تو اس آیت سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حضرت سلیمانؑ جاندار اشیاء کی تصویریں بنوایا کرتے تھے، بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ وہ درختوں، پھولوں، قدرتی مناظر اور دوسری بے جان اشیاء کی تصویریں بنواتے ہوں، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تورات میں بھی جاندار اشیاء کی تصویریں بنانے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، چنانچہ آج بھی تورات میں یہ احکام موجود ہیں۔

"اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز نہ بنانا، نہ کسی چیز کی صورت بنانا، جو اوپر آسمان میں، یا نیچے زمین پر، یا زمین کے نیچے پانی میں ہے۔" (خروج ۲۰:۱)

"تانہ ہو کہ تم بگڑ کر کسی شکل یا صورت کی کھودی ہوئی مورت اپنے لیے بنالو جس کی شبیہ کسی مرد یا عورت یا زمین کے کسی حیوان یا ہوا میں اڑنے والے کسی پرند یا زمین میں رینگنے والے جاندار یا مچھلی سے جو زمین کے نیچے پانی میں رہتی ہے، ملتی ہو۔"

(استثناء ۴:۱۶تا۱۸)

یہ آخری جملہ بائبل کے انگریزی ترجمے میں اس طرح مذکور ہے:

And will you be deluded in carving some outward image or likeness, of men or women, of beasts that roam on the earth or birds that fly in the air, creeping things on land or fish that dwell in the waters, down at the root of earth?

(Deuteronomy 4:16, 18 Knox's version)

۷۔ اس سے واضح ہے کہ تصویر سازی تورات کی رو سے بھی ممنوع تھی، اور چونکہ حضرت سلیمانؑ بنیادی طور پر تورات ہی کی شریعت کے پیرو تھے، اس لیے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ تورات کے احکام کے خلاف جاندار اشیاء کی تصاویر بنواتے ہوں، چنانچہ ظاہر یہی ہے کہ وہ بے جان اشیاء کی تصاویر بنواتے ہوں گے، اور انھی بے جان اشیاء کی تصاویر کو "تماثیل" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور اگر بالفرض ان سے جاندار اشیاء کی تصاویر ہی مراد ہوں، تب بھی یہ حضرت سلیمانؑ کے زمانے کا ذکر ہے، اور اصول فقہ کا یہ قاعدہ مسلم ہے کہ قرآن وحدیث میں آنحضرت ﷺ سے پہلے انبیاء علیہم السلام کے جو واقعات مذکور ہیں، ان سے امت محمدیہ میں کسی مسئلہ پر اسی وقت استدلال کیا جاسکتا ہے جب قرآن وحدیث میں صراحت کر دی گئی ہو کہ یہ حکم امت محمدیہ کے لیے بھی واجب الاتباع ہے، یا پھر اس امت کے لیے قرآن وحدیث میں اس کے مخالف کوئی دوسرا حکم موجود نہ ہو، اور چونکہ اس مسئلہ میں آنحضرت ﷺ کی احادیث موجود ہیں، اس لیے ان کی موجودگی میں ہمارے لیے حضرت سلیمانؑ کے کسی واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

۹۔ یہ درست ہے کہ اسلام کے بنیادی عقائد تمام انبیاء علیہم السلام کے درمیان یکساں رہے ہیں، لیکن جہاں عملی احکام کا تعلق ہے، خود قرآن کریم نے کئی مقامات پر بتایا ہے کہ مختلف انبیاء علیہم السلام کی امتوں کے لیے مختلف احکام مقرر کیے جاتے رہے ہیں، ارشاد ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا،

"تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک شریعت اور ایک طریق کار مقرر کیا ہے۔"

(۴۸:۵۱)

چنانچہ خود قرآن کریم نے پچھلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کے متعدد ایسے احکام کا تذکرہ فرمایا ہے جو امت محمدیہ کے لیے واجب العمل نہیں رہے، مثلاً بنی اسرائیل کے لیے گائے اور بکری کی چربی ناجائز قرار دی گئی تھی، جس کا ذکر قرآن کریم نے سورۃ انعام (۱۴۶:۶) میں فرمایا ہے۔ اس لیے اگر پچھلے انبیاء علیہم السلام کا کوئی واقعہ قرآن و حدیث میں بیان ہوا ہو، تو اس سے امت محمدیہ کے لیے کوئی عملی حکم اسی وقت نکالا جاسکتا ہے جب قرآن و حدیث میں امت کے لیے اس کے خلاف کوئی حکم موجود نہ ہو۔

لہٰذا ہمارے نزدیک قرآن کریم میں امت محمدیہ کے لیے نہ تصویر کے جواز کی کوئی کافی دلیل موجود ہے، اور نہ اس کے حرام ہونے کی۔

۱۰۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا سنت میں تصویر کے جائز یا ناجائز ہونے کے بارے میں کوئی دلیل موجود ہے؟ اس سوال کے جواب میں جب ہم اس موضوع پر سنت کے ذخیرے کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں بہت سی احادیث ملتی ہیں جو تصویر کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اپیل کنندہ کے فاضل وکیل نے بنیادی طور پر انھی احادیث سے استدلال کیا ہے، یہ احادیث اختصار کے ساتھ ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان الذین یصنعون ھذہ الصور یعذبون یوم القمد القیامۃ، یقال لھم: احیوا ماخلقتم۔

جو لوگ یہ تصویریں بناتے ہیں، ان کو قیامت کے دن عذاب ہوگا، ان سے کہا جائیگا کہ جو کچھ تم نے بنایا ہے، اسے زندہ کرو۔

(صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب عذاب المصورین)(صحیح مسلم ص ۲۰۱ ج ۲ باب تحریم تصویر صورۃ الحیوان)

(۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان من اشد الناس عذابا یوم القیامۃ المصورون۔

بلاشبہ جن لوگوں کو قیامت کے دن شدید ترین عذاب ہوگا ان میں مصور بھی داخل ہیں۔ (صحیح مسلم ص ۲۱۰ ج ۲ و صحیح بخاری حوالہ بالا)

(۳) حضرت ابوزرعہؒ بیان فرماتے ہیں:

دخلت مع ابی ھریرۃ فی دارمروان، فرأی فیھا التصاویر فقال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ عزوجل: ومن اظلم ممن ذھب یخلق خلقا کخلقی، فلیخلقواذرۃ، ولیخلقواحبۃ، اولیخلقوا شعیرۃ۔

میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ مروان کے گھر میں داخل ہوا، انھوں نے وہاں کچھ تصویریں دیکھیں، تو فرمایا: میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہے جو میری تخلیق کی طرح مخلوق بنانے لگے، ذرا یہ کوئی چیونٹی تو بنائیں، ذرا یہ کوئی دانہ تو بنائیں، یا جو تو پیدا کریں۔"

(صحیح مسلم ص ۲۰۲ ج ۲ و صحیح بخاری، باب نقض الصور)

(۴) حضرت ابوطلحہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاتدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب ولاتصاویر۔"

فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویریں ہوں۔

(صحیح مسلم، باب التصاویر)

(۵) حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاتدخل الملائکۃ بیتافیہ تماثیل او تصاویر۔

فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں مورتی یا تصویریں ہوں۔

(صحیح مسلم، ص ۲۰۲ ج ۲، حوالہ بالا)

(۶) حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں:

سمعت محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من صور صورۃ فی الدنیا کلف یوم القیامۃ ان ینفخ الروح: ولیس بنافخ۔

میں نے حضرت محمد ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص دنیا میں کوئی تصویر بنائے گا، قیامت کے دن اس کو اس بات کا مکلف کیا جائیگا کہ وہ اس میں روح پھونکے، اور وہ پھونک نہ سکے گا۔ (صحیح بخاری، باب من صور صورۃ الخ)

(۷) حضرت سعید بن ابی الحسنؒ فرماتے ہیں:

کنت عند ابن عباس اذجاء رجل، فقال: یاابن عباس، انی رجل انما معیشتی من صنعۃ یدی، وانی اصنع ھذہ التصاویر، فقال ابن عباس: لااحدثک الا ماسمعت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمعتہ یقول: من صور صورۃ فان اللہ معذبہ، حتی ینفخ فیھا الروح، ولیس بنافخ فیھا ابدا، فربا الرجل ربوۃ شدیدۃ واصفروجھہ، فقال: ویحک، ان ابیت الا ان تصنع فعلیک بھذا الشجر، وکل شیی لیس فیہ روح۔

میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا، اتنے میں ایک شخص ان کے پاس آیا، اور اس نے کہا: اے ابن عباس! میں ایک ایسا شخص ہوں کہ میرا ذریعہ میرے ہاتھوں کا ہنر ہے، اور میں یہ تصویر بناتا ہوں، (کیا یہ ذریعہ معاش جائز ہے؟) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: میں تمھیں وہی بات بتاؤں گا جو میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنی ہے، میں نے آپؐ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص کوئی تصویر بنائے گا، اللہ تعالیٰ اس کو عذاب دیگا، جب تک کہ وہ اس میں روح نہ پھونک دے، اور وہ اس میں کبھی روح نہ پھونک سکے گا، اس پر وہ شخص سوج گیا، اور اس کا چہرہ زرد پڑ گیا، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ارے، اگر تمھیں تصویریں بنانی ہی ہیں تو ان درختوں کی اور کسی ایسی چیز کی بناؤ جس میں روح نہ ہو۔ (صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب بیع التصویر)

(۸) حضرت ابو جحیفہؓ فرماتے ہیں کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الدم، وثمن الکلب وکسب البغی، ولعن اٰکل الرباوموکلہ، والواشمۃ والمستوشمۃ و المصور۔

نبی کریم ﷺ نے خون کی قیمت، کتے کی قیمت اور طوائف کی کمائی سے منع فرمایا ہے، اور سود کھانے اور کھلانے والے پر اور جسم کو گودنے والی عورت اور گدوانے والی پر اور تصویر بنانے والے پر لعنت کی ہے۔

(صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب من لعن المصور)

(۹) حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں:

قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر، وقد سترت سہوۃ لی بقرام فیہ تماثیل، فلما راہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہتکہ، وقال: اشد الناس عذابا یوم القیامۃ الذین یضاہون بخلق اللہ، قالت: فقطعناہ فجعلناہ وسادۃ او وسادتین۔

رسول اللہ ﷺ ایک سفر سے تشریف لائے، میں نے اپنی ایک کوٹھری کے دروازے پر ایک پردہ ڈال دیا تھا، جس میں تصویریں تھیں، جب رسول اللہ ﷺ نے اسے دیکھا تو اسے اتار ڈالا، اور فرمایا: قیامت کے دن جن لوگوں کو سخت ترین عذاب ہوگا، ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرتے ہیں چنانچہ ہم نے اس پردے کو کاٹ کر اس کے ایک یا دو تکیے بنا لیے۔

(صحیح بخاری، باب ما وطئ من التصاویر، و صحیح مسلم ص ۲۰۱ ج ۲)

(۱۰) حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں:

وعد جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فراث علیہ، حتی اشتد علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فخرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلقیہ،

فشکاالیه ماوجد، فقال: انالاندخل بیتا فیه صورة ولا کلب۔

ایک مرتبہ حضرت جبریلؑ نے نبی کریم ﷺ سے آنے کا وعدہ کیا لیکن انھیں دیر ہوگئی، آپ پر یہ بات شاق گزری، تو آپ باہر نکلے، وہاں ان سے ملاقات ہوئی تو آپؐ نے ان سے اپنے احساس کی شکایت کی، اس پر جبریلؑ نے فرمایا: کہ ہم اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا ہو۔

(صحیح بخاری، باب لا تدخل الملائکہ بیتا فیہ صورۃ)

(۱۱) حضرت جابر بن عبداللہؓ فرماتے ہیں:

نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الصورة فی البیت، ونهی ان یصنع ذالك۔

رسول اللہ ﷺ نے گھر میں تصویر رکھنے سے اور اس کو بنانے سے منع فرمایا ہے۔

(۱۲) حضرت علیؓ ایک واقعہ کے ضمن میں نقل فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت جبریلؑ کا یہ قول نقل فرمایا کہ:

انها ثلاث لن یلج ملك مادام فیها ابدا واحد منها، کلب اوجنابة اوصورة روح۔

تین چیزیں ایسی ہیں کہ جب تک گھر میں ان میں سے کوئی چیز بھی موجود ہو، کوئی فرشتہ اس میں ہرگز داخل نہیں ہوگا، کتا، جنابت، اور کسی روح والی چیز کی تصویر۔

(الفتح الربانی، ترتیب مسند احمد، ص۱۷۹ ج ۷۔ مطبوعہ مصر ۱۳۷۳ھ)

(۱۳) ابوالھیاج اسدیؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے حضرت علیؓ نے فرمایا:

الا ابعثك علی مابعثنی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ ان لا تدع صورة الا طمستها، ولاقبراً مشرفاً الا سویته۔

کیا میں تمھیں اس مشن کے لیے نہ بھیجوں جس کے لیے رسول اللہ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا، (اور وہ یہ تھا) کہ تم کوئی تصویر نہ چھوڑو جسے مٹا نہ دو، اور کوئی قبر نہ

چھوڑو جسے قاعدہ میں نہ لے آؤ۔

(صحیح مسلم، کتاب الجنائز، باب الامر بتسویۃ القبور، حدیث ۹۶۹، جامع ترمذی)
کتاب الجنائز، حدیث ۱۰۴۹، ابوداؤد، کتاب الجنائز، حدیث ۳۲۱۸ وغیرہ)

(۱۴) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

لمااشتکی النبی صلی الله علیه وسلم ذکر بعض نسائه کنیسة یقال لها: ماریه، وکانت ام سلمه و ام حبیبه اتتا ارض الحبشة فذکرتا من حسنها وتصاویر فیها، فرفع راسه فقال: اولئك اذا مات فیهم الرجل الصالح بنواعلی قبره مسجدًا، ثم صوروافیه تلك الصور، اولئك شرارخلق الله۔

جب نبی کریم ﷺ بیمار ہوئے، تو آپ کی بعض ازواج مطہرات نے ایک کلیسا کا ذکر کیا جس کا نام ماریہ تھا، حضرت ام سلمہؓ اور ام حبیبہؓ حبشہ گئی تھیں، انھوں نے اس کے حسن اور اس کی تصویروں کا تذکرہ کیا، اس پر آنحضرت ﷺ نے اپنا سر اقدس اٹھایا، اور فرمایا کہ ان لوگوں میں سے جب کسی نیک شخص کا انتقال ہو جاتا تو لوگ اس کی قبر پر ایک مسجد کی تعمیر کر لیتے، پھر اس میں یہ تصویریں بناتے تھے، ایسے لوگ اللہ کی مخلوق میں بدترین لوگ ہیں۔

(جامع الاصول، ص ۸۰۲ ج ۴ حدیث ۲۹۶۱ بحوالہ بخاری و مسلم و نسائی)

مذکورہ بالا احادیث سے بلاشبہ اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا کہ نبی کریم ﷺ نے تصویر بنانے اور رکھنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس پر سخت وعیدیں ارشاد فرمائی ہیں، اور پورے اہتمام کے ساتھ ان کو مٹانے کا حکم دیا ہے۔

۱۰۔ اگرچہ ان میں سے اکثر حدیثوں میں لفظ "تصویر" عام ہے، اور اس سے ہر قسم کی تصویروں کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن تمام احادیث کو یکجا کر کے دیکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن تصویروں سے ان احادیث میں منع کیا گیا ہے، وہ جاندار چیزوں کی تصاویر ہیں، بے جان اشیا

کی تصاویر ممانعت کے اس حکم میں داخل نہیں، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) مذکورہ بالا احادیث میں سے سب سے پہلی حدیث میں مذکور ہے کہ تصویر بنانے والوں سے قیامت کے دن بطور عذاب کہا جائے گا کہ "جو کچھ تم نے بنایا ہے اسے زندہ کرو" نیز حدیث نمبر ۶ کے الفاظ یہ ہیں: "اس کو اس بات کا مکلف کیا جائیگا کہ وہ اس میں روح پھونکے اور وہ پھونک نہ سکے گا" یہی مفہوم حدیث نمبر ۷ کا بھی ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گفتگو روح والی اشیاء کے بارے میں ہو رہی ہے، بے روح چیزوں کے بارے میں نہیں۔

(ب) حدیث نمبر ۱۲ میں واضح طور پر "تصویر" کے ساتھ "روح والی چیز" کی قید لگی ہوئی ہے، جس سے واضح ہے کہ ممانعت صرف جاندار اشیاء سے تعلق رکھتی ہے۔

(ج) حدیث نمبر ۷ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تصویر سازی کی ممانعت پر آنحضرت ﷺ کا ارشاد نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "اگر تمہیں تصویریں بنانی ہی ہوں تو ان درختوں کی اور کسی ایسی چیز کی بناؤ جس میں روح نہ ہو۔

۱۱۔ مذکورہ بالا احادیث کے مقابلے میں فاضل وکیل برائے وفاق جناب ریاض الحسن گیلانی نے تصویر کے جواز پر ایک اور حدیث سے استدلال کیا ہے اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ زید بن خالد جہنیؓ نے آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد بیان فرمایا کہ "فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جسمیں کوئی تصویر ہو۔" بسر بن سعیدؒ کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک مرتبہ حضرت زید بن خالدؓ بیمار ہوئے، ہم ان کی عیادت کے لیے گئے تو دیکھا کہ ان کے دروازے پر ایک پردہ پڑا ہوا ہے جس پر تصویر ہے، میں نے یہ دیکھ کر عبید اللہ خولانیؒ سے کہا کہ کیا حضرت زیدؓ نے ہمیں تصویروں کے بارے میں کل حدیث نہیں سنائی تھی؟ اس پر عبید اللہؒ نے جواب دیا کہ تم نے یہ نہیں سنا کہ اسی حدیث میں انہوں نے یہ بھی کہا تھا کہ:

الا رقماً فی ثوب

الا یہ کہ وہ کپڑے میں کوئی نقش ہو۔

(صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب من کرہ القعود علی الصور)

اس قسم کا ایک واقعہ جامع ترمذی میں مروی ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ نے بیماری کی حالت میں ایک شخص کو بلا کر اپنے نیچے سے ایک گدا نکلوایا، حضرت سہل بن حنیفؓ نے پوچھا: آپ یہ گدا کیوں نکلواتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ:

لان فيه التصاوير، وقال فيه النبي صلى الله عليه وسلم ما علمت۔

اس لیے کہ اس میں تصویریں ہیں، اور ان کے بارے میں جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وہ آپ کو معلوم ہے۔

اس پر حضرت سہلؓ نے فرمایا۔

"اولم يقل: الا ما كان رقمًا في ثوب؟"

کیا آپ نے (ساتھ) یہ نہیں فرمایا تھا کہ "الا یہ کہ وہ کپڑے میں کوئی نقش ہو۔

حضرت ابو طلحہؓ نے جواب دیا کہ:

بلى، ولكنه اطيب لنفسي۔

کیوں نہیں؟ لیکن مجھے (اس قسم کی تصویروں کا نکال دینا) زیادہ پسند ہے۔

(جامع ترمذی، کتاب اللباس، حدیث ۱۷۵۰)

ان دونوں حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے کپڑے پر بنی ہوئی تصویر کو دوسری تصویروں کے حکم سے مستثنیٰ کر کے جائز قرار دیا ہے، اس کی بنیاد پر استدلال کیا گیا ہے کہ صرف وہ تصویریں ناجائز ہیں جو مجسموں کی شکل میں ہوں، اور کپڑوں پر نقش کی ہوئی ایسی تصویریں ناجائز نہیں جن کا سایہ نہیں پڑتا۔

۱۲۔ لیکن صرف ان حدیثوں کی بنیاد پر یہ استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، تصویروں کی ممانعت پر جو احادیث اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰ میں بیان کی گئی ہیں، ان میں سے کسی میں بھی سایہ دار اور بے سایہ تصویروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، بلکہ ہر قسم کی تصویروں کو ناجائز قرار دیا ہے، خاص طور پر حدیث نمبر ۹ میں آنحضرت ﷺ نے جس تصویر پر ناراضگی کا اظہار فرمایا، اور اسے پھاڑ ڈالا، وہ ایک پردے ہی پر بنی ہوئی بے سایہ تصویر تھی، جس سے صاف واضح

ہے کہ ممانعت صرف سایہ دار تصویروں کی نہیں، بلکہ بے سایہ تصویروں کی بھی ہے۔

ان تمام احادیث کے مقابلے میں صرف ان دو حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تصویروں کی ممانعت بیان کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا تھا کہ:

الا ما کان رقمًا فی ثوب

الا یہ کہ وہ کپڑے میں کوئی نقش ہو۔

لیکن عربی لغت اور احادیث کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں صرف بے جان اشیاء کی تصویروں اور عام نقش و نگار کا استثناء کرنا مقصود ہے، جاندار اشیاء کی تصویر کا نہیں، اس لیے کہ اس استثناء کے لیے نبی کریم ﷺ نے عربی زبان کا لفظ "رقم" استعمال فرمایا ہے، اور عربی زبان میں یہ لفظ کپڑے پر بنی ہوئی دھاریوں، پھول پتوں اور دوسرے نقش و نگار کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عربی زبان کی مستند ترین ڈکشنری "لسان العرب" میں اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔

الرقم: ضرب مخطط من الوشی۔

رقم: ایک قسم کے دھاری دار نقوش کو کہتے ہیں۔

(لسان العرب ص۲۴۹ ج۱۲ مادہ "رقم")

اس لغت میں یہ بھی درج ہے کہ رقم کے لغوی معنی "لکھنے" اور "لکھائی" کے ہیں، اسی لیے مرقم قلم کو کہتے ہیں، اور مرقم کاتب کو کہا جاتا ہے اور جب یہ لفظ کسی کپڑے کے لیے استعمال ہوتا ہے تو "منقش" کے معنی میں آتا ہے، کہتے ہیں: رقم الثوب، یعنی کپڑے پر دھاریاں ڈال دیں"۔

اسی طرح علامہ ابن اثیر جزری تحریر فرماتے ہیں:

الرقم: النقش، واصلہ الکتابۃ

رقم نقش کو کہتے ہیں، اور لغت میں اس کے معنی لکھائی کے ہیں۔

اور امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

الرقم: الخط الغلیظ

رقم موٹی لکیر کو کہتے ہیں۔

قرآن کریم میں بھی یہ مادہ بے جان اشیاء کے نقوش کے لیے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں "الرقیم" اس تختی کو کہا گیا ہے جس میں اصحاب کہف کے نام لکھے ہوئے تھے۔

(المفردات فی غریب القرآن ص ۲۰۱ مادہ "رقم)

اور حدیث میں بھی یہ لفظ "نقش ونگار" کے معنی میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ حضرت فاطمہؓ کے منقش پردے کو دیکھ کر آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ:

مالنا وللدنیا؟ ومالنا وللرقم؟

ہمیں دنیا سے کیا غرض؟ ہمیں نقش ونگار سے کیا کام؟

(صحیح بخاری، کتاب الھبۃ، باب ہدیۃ مایکرہ لبسہ، وابوداؤد، کتاب اللباس، باب اتخاذ الستور، حدیث ۴۱۴۹)

لغت اور قرآن وحدیث کے ان شواہد سے یہ بات واضح ہے کہ لفظ "رقم" جاندار اشیاء کی تصویروں کے لیے نہیں، بلکہ کپڑے پر بنے ہوئے نقش ونگار کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا آنحضرت ﷺ نے تصویر کی ممانعت فرماتے ہوئے یہ جو ارشاد فرمایا کہ:

الا ما کان رقمًا فی ثوب،

الا یہ کہ وہ کپڑے میں کوئی نقش ہو۔

اس سے جاندار اشیاء کی اجازت نہیں نکلتی، بلکہ کپڑے پر بنے ہوئے دوسرے نقش ونگار، دھاریوں اور پھول پتیوں کا جواز ثابت ہوتا ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے جمہور علماء کا یہ قول نقل فرماتے ہیں:

انہ محمول علی رقم علی صورۃ الشجر وغیرہ مما لیس بحیوان

اس حدیث میں رقم سے مراد درخت وغیرہ کی تصویر ہے جو جاندار نہ ہوں۔

(نووی شرح صحیح مسلم ص ۲۰۰ ج ۲، مطبوعہ اصح المطابع)

لہٰذا "الا رقمًا فی ثوب" کے الفاظ سے جاندار اشیاء کی تصاویر کی اجازت ثابت نہیں ہوتی

بلکہ اس استثناء کا بھی حاصل وہی نکلتا ہے جو دوسری احادیث سے بھی ثابت ہے، یعنی یہ کہ جاندار اشیاء کی تصاویر ناجائز، اور بے جان اشیاء کی تصاویر جائز ہیں۔

۱۴۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ احادیث میں تصویر کی ممانعت دراصل ان تصاویر کے ساتھ مخصوص ہے جو مشرکانہ نوعیت کی ہوں، اور جنھیں بت پرستی کے نقطہ نظر سے بنایا گیا ہو، یا وہ بت پرستی میں استعمال ہوتی ہوں، اور جو تصویریں مشرکانہ نوعیت کی نہ ہوں، وہ ممنوع نہیں ہیں۔

لیکن ممانعت کی احادیث پر غور کرنے سے اس نقطہ نظر کی تائید نہیں ہوتی، اول تو ممانعت کی درجن بھر سے زائد احادیث میں سے کسی میں کوئی خفیف سا اشارہ بھی ایسا نہیں ملتا جو تصویر کی ممانعت کو پرستش کی غرض کے ساتھ مشروط قرار دیتا ہو، اس کے بجائے تمام احادیث میں ممانعت کا حکم مطلق اور غیر مشروط ہے، اگر آنحضرت ﷺ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ تصویر صرف وہ ناجائز ہے جو پرستش کی غرض سے بنائی گئی ہو تو کم از کم کسی ایک موقع پر آپؐ ممانعت کو اس شرط کے ساتھ ضرور مشروط فرماتے، اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ تصویر کی ممانعت کا حکم آپؐ نے بارہا سنایا لیکن کبھی ایک مرتبہ بھی کوئی ایسا اشارہ نہیں دیا کہ اس حکم کی علت شرک یا بت پرستی کا خیال ہے، اس کے بجائے آپؐ نے متعدد احادیث میں اس ممانعت کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے (ملاحظہ ہو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰ میں حدیث نمبر ۱، ۴، ۶، ۷، ۹) اور حد تو یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آپؐ نے بیت اللہ شریف کی اندرونی دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کو دھو کر مٹایا تو اس وقت بھی تصویروں کی ممانعت کی وجہ یہ نہیں بیان فرمائی کہ ان کی پرستش کی جاتی تھی، بلکہ حضرت اسامہ بن زیدؓ سے روایت ہے کہ اس موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ:

قاتل الله قوما يصورون مالا يخلقون۔

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو ہلاک کریں جو ایسی چیزوں کی تصویریں بناتے ہیں جن کو پیدا نہیں کر سکتے

(مسند ابوداؤد طیالسی، حدیث نمبر ۶۲۳ ص ۸۷ ج ۲)

اس کے علاوہ حدیث نمبر ۹ میں آپؐ نے حضرت عائشہؓ کے لٹکائے ہوئے باتصویر پردہ پر جو ناراضگی کا اظہار فرمایا، ظاہر ہے کہ اس میں دور دور تک اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ وہ پردہ حضرت عائشہؓ نے (معاذاللہ) پرستش کی غرض سے لٹکایا ہے، یا اس پر ایسی چیز کی تصویر ہے جو پرستش کے کام آتی ہے، اس کے باوجود آپؐ نے اسے اتار کر پھاڑ دیا، اس سے صاف واضح ہے کہ ممانعت بت پرستی کی نیت کے ساتھ مشروط نہیں تھی۔

نیز حدیث نمبر ۱۳ میں آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ کو باقاعدہ اس مہم پر روانہ فرمایا کہ وہ ہر قسم کی تصویر کو مٹاڈالیں، اس موقع پر بھی آپؐ نے اس قسم کی کوئی قید نہیں لگائی، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت مدینہ طیبہ میں بت پرستی کا بالکل خاتمہ ہوچکا تھا، اس لیے اس موقع پر جن تصویروں کے مٹانے کا حکم دیا گیا، ان میں سے شاید کسی ایک تصویر کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مشرکانہ نوعیت کی تھی۔

۱۴۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ جن احادیث میں تصویر کی ممانعت آئی ہے، وہ ابتداء اسلام سے متعلق ہے، اہل عرب چونکہ بت پرستی کے عادی رہے تھے، اس لیے شروع میں اس بات کا خطرہ تھا کہ اسلام لانے کے بعد بھی تصویروں کا وجود رفتہ رفتہ پھر اسی پرانے مشغلے تک نہ لے جائے، اس لیے تصویروں کی قطعی ممانعت کردی گئی تھی، لیکن جب اسلامی مزاج اور مذاق لوگوں کے رگ و پے میں سرایت کرگیا، اور بت پرستی کا کوئی خطرہ نہ رہا، تو ممانعت کا یہ حکم بھی باقی نہ رہا...... وفاقی شرعی عدالت کے زیر اپیل فیصلے میں بھی اسی نقطہ نظر پر انحصار کیا گیا ہے۔

لیکن اس نقطۂ نظر سے بھی اتفاق ممکن نظر نہیں آتا، بیشک اسلام کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو ابتدائی دور کے لیے تھے، بعد میں باقی نہیں رہے، لیکن یہ بات اس وقت کہی جاسکتی ہے جب ابتدائی دور کے احکام کو ختم یا منسوخ کرنے کے لیے اسی قوت کے ساتھ دوسرے احکام قرآن کریم یا حدیث میں آگئے ہوں، جن کو پہلے احکام کا ناسخ قرار دیا جاسکے، لیکن تصویر کا معاملہ بالکل مختلف ہے، یہاں از اوّل تا آخر تمام احادیث ممانعت ہی پر دلالت کرتی ہیں، اور کوئی ایک حدیث بھی ایسی نہیں ملتی جس میں تصویر کو جائز قرار دیا گیا ہو۔

۱۵۔ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداءِ اسلام میں قبروں پر جانے سے منع فرمایا تھا، لیکن کچھ عرصہ بعد وضاحت کے ساتھ ارشاد فرمایا کہ:

كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها،

میں نے تم کو پہلے قبروں پر جانے سے منع کیا تھا، لیکن اب خوب سن لو کہ تم قبروں پر جا سکتے ہو۔ (صحیح مسلم، کتاب الجنائز، حدیث ۱۰۵، ۱۰۸)

۱۶۔ نیز آپؐ نے ابتدا میں شراب کی نفرت دِل میں بٹھانے کے لیے ان تمام برتنوں کے استعمال سے منع فرمادیا تھا جو شراب نوشی میں استعمال ہوتے تھے، لیکن بعد میں جب شراب کی نفرت دلوں میں پیوست ہو گئی تو آپؐ نے وضاحت کے ساتھ فرمادیا کہ:

كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غيرأن لاتشربوا مسكرا،

میں نے تمہیں چمڑے کے برتنوں کے سوا ہر دوسرے برتن میں شربت پینے سے منع کیا تھا، لیکن اب تم ہر برتن میں پی سکتے ہو، البتہ کوئی نشہ آور چیز نہ ہو۔

(صحیح مسلم، کتاب الاشربتہ ص ۱۶۷ ج ۲)

۱۷۔ لیکن تصویر کے معاملے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی کوئی بات کبھی ارشا نہیں فرمائی جس سے سابقہ ممانعت کو منسوخ کرنے پر دلالت ہوتی ہو، اگر تصویر کی ممانعت کا حک بھی صرف ابتدائی دور کے ساتھ مخصوص ہوتا تو آپؐ یقیناً کسی مرحلے پر واضح طور پر اس ممانعۃ کے خاتمے کا اسی وضاحت کے ساتھ اعلان فرماتے جس وضاحت کے ساتھ شراب کے برتنو وغیرہ کے معاملے میں آپؐ نے اعلان فرمایا، پورے ذخیرۂ حدیث میں سے صرف ایک حدیث د پیش کی جاتی ہے جس میں "إلا رقعاً في ثوب" کے الفاظ کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے پر بنے ہوئے نقوش کی اجازت دی ہے، لیکن اوّل تو یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ ی حدیث بھی اصلاً تصویر کی اجازت کے لیے نہیں بلکہ ممانعت بیان کرنے کے لیے ارشاد فرمائی گئ تھی، البتہ اس میں صرف "کپڑوں کے نقوش" کا استثناء کیا گیا تھا، اگر اس حدیث کے ذریعے ممانعت کا حکم منسوخ کرنا ہوتا تو اس حدیث کا آغاز ممانعت ہی سے کیوں ہوتا؟

۱۸۔ دوسرے ہم پیراگراف نمبر ۱۲ میں دلائل کے ساتھ یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس استثناء

سے صرف بے جان اشیاء کے نقوش کو ممانعت سے خارج کرنا مقصود تھا، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک درجن سے زائد حدیثوں میں ممانعت کا جو حکم پوری تاکید اور وضاحت کے ساتھ آیا ہے وہ "کپڑوں کے نقوش" کے اس استثناء کی بنیاد پر منسوخ ہو گیا ہے۔ تیسرے یہ بات محتاج دلیل نہیں کہ کسی حکم کو منسوخ اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب ناسخ اور منسوخ دونوں کی تاریخ معلوم ہو، اور یہ بات معلوم ہو کہ ناسخ تاریخی اعتبار سے مؤخر ہے، اور یہاں "کپڑوں کے نقوش" والی حدیث کی تاریخ معلوم نہیں ہے۔

۱۹۔ پھر سوال یہ ہے کہ تصویر کی ممانعت کا جو حکم بار بار پوری تاکید اور وثوق کے ساتھ ایک درجن سے زائد احادیث میں دیا گیا تھا، اس کو کس نے اور کب منسوخ کیا؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک ہی میں منسوخ ہو گیا تھا تو آپؐ کی کوئی واضح حدیث ایسی ملنی چاہیے جس کو ناسخ کہا جاسکے، اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ آپؐ کے بعد منسوخ ہوا تو سوال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم کو آپؐ کے سوا کون منسوخ کر سکتا ہے؟ — یہ ایک طے شدہ مسئلہ ہے کہ قرآن کریم یا سنت کا کوئی حکم محض قیاسات اور مفروضات کے ذریعے منسوخ نہیں ہو سکتا، ورنہ قرآن وسنت کے ہر حکم کے بارے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس حکم کا اصل فلسفہ یہ تھا، اور اب یہ حکم منسوخ ہے، مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ خنزیر کی حرمت اس لیے تھی کہ اس دور میں خنزیر میلے کچیلے اور گندے رہا کرتے تھے، اور آج چونکہ ان کو صاف ستھرا رکھنے کا انتظام کیا جاتا ہے، اس لیے اب یہ حکم باقی نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے قیاسات کی بناء پر قرآن وسنت کے کسی واضح حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا، تاوقتیکہ قرآن وسنت ہی میں کوئی ناسخ حکم موجود نہ ہو۔

چنانچہ شافعی مسلک کے مشہور عالم علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۰۲ھ) تحریر فرماتے ہیں:

ولقد أبعد غاية البعد من قال إنّ ذالك محمول على الكراهة وانّ هذا التشديد كان فى ذالك الزمان لقرب العهد بعبادة الأ وثان، وهذا الزمان

حيث انتشر الإ سلام وتمهدت قواعده لايساويه فى هذا المعنى، فلايساويه فى هذا التشديد،....... وهذا عندنا باطل قطعا، لأنه قد ورد فى الأحاديث الأخبار عن أمر الآخرة بعذ اب المصّورين فإنهم يقال لهم: أحيوا ماخلقتم، وهذا علة مخالفة لما قاله هذا القائل، وقد صرح بذالك فى قوله عليه السلام " المشبهون بخلق الله" وهذه علة عامة مستقلة منا سبة لاتخص زمانا دون زمان، وليس لنا أن نتصرف فى النصوص المتظاهرة المتظافرة بمعنى خيالي يمكن أن لايكون هوالمراد مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره، وهو التشبيه بخلق الله۔

اوران لوگوں کی بات انتہائی دور از کار ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تصویر کی ممانعت (معمولی قسم کی) ناپسندیدگی پر محمول ہے، اور یہ کہ تصویر کے احکام میں یہ سختی اس زمانے میں اس لیے تھی کہ بت پرستی کا دور قریب تھا، اور یہ زمانہ جب کہ اسلام پھیل چکا، اور اس کے اصول راسخ ہوگئے، اس معاملے میں اس دَور کے برابر نہیں ہوسکتا، لہٰذا اب ویسی سختی بھی نہیں ہونی چاہیے،...... یہ خیال ہمارے نزدیک قطعی طور پر باطل ہے، اس لیے کہ احادیث میں آخرت کے بارے میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مصوروں کو یہ کہہ کر عذاب دیا جائے گا کہ جو کچھ تم نے پیدا کیا ہے اسے زندہ کرو، لہٰذا ان احادیث میں جو علت بیان کی گئی ہے وہ مذکورہ علت کے بالکل منافی ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مصوروں کو اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے والا قرار دیا ہے، اور یہ علت عام بھی ہے، مستقل بھی، ممانعت کے حکم کے مناسب بھی، اور یہ کسی زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں اور ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ (تصویر کی ممانعت کے بارے میں) اس زبردست کثرت سے جو احادیث آئی ہیں ان کو ایسی خیالی بات کا پابند کردیں جس کے بارے میں امکان اس کا ہے کہ وہ مراد نہ

ہو، بالخصوص جبکہ ان احادیث کے الفاظ ایک دوسری علت بیان کررہے ہیں، اور وہ ہے "اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت"۔

(احکام الاحکام، شرح عمدۃ الأحکام لابن دقیق العید،

ص ۲۷۱، ج ۱، کتاب الجنائز، حدیث نمبر ۱۱)

علامہ ابن دقیق العید کی یہ دلیل نہایت مضبوط، معقول اور قرآن وسنت کی تشریح و تعبیر کے مسلم اصولوں کے عین مطابق ہے، لہٰذا تصویر کی ممانعت کے منسوخ ہونے کا نظریہ ہمارے نزدیک قابل تسلیم نہیں۔

۲۰۔ بعض حضرات اس بات کو دوسرے اسلوب میں اس طرح کہتے ہیں کہ یہاں کسی حکم کے منسوخ ہونے کا سوال نہیں، بلکہ دراصل تصویر کی ممانعت کی علت "بت پرستی کا خطرہ" تھی، یہ ممانعت اسی علت کے ساتھ وابستہ تھی، جب یہ علت ختم ہوگئی تو حکم خود بخود ختم ہوگیا..... لیکن یہ بات بھی کئی وجوہ سے قابلِ تسلیم نہیں، اول تو اس لیے کہ اگر بالفرض یہ علت تسلیم بھی کرلی جائے تو یہ کون کہہ سکتا ہے کہ "بت پرستی کا خطرہ" دنیا سے ختم ہوچکا ہے، کیا اب بھی دنیا کی آبادی کا شاید اکثر حصہ بت پرستی میں مبتلا نہیں ہے؟ دوسرے قرآن وحدیث کے کسی حکم کی علت نکالنے کے لیے کوئی بنیاد خود قرآن وحدیث میں ہی ہونی چاہیے اور یہ بنیاد یہاں نہ صرف مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف حدیث میں دوسری علت بیان کی گئی ہے، جیسا کہ علامہ ابن دقیق العیدؒ نے مذکورہ بالا اقتباس میں بیان فرمایا ہے، تیسرے قرآن وحدیث کے احکام کی علت کبھی ایسی مجمل اور مشتبہ نہیں ہوا کرتی کہ اس کو جب کوئی شخص چاہے اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرلے، اگر "بت پرستی کا خطرہ" ہی تصویر کی ممانعت کی اصل علت تھی، تو اول تو قرآن وحدیث کو اس علت کی نشاندہی کرنی چاہیے تھی، اس کے علاوہ یہ بتانا چاہیے تھا کہ اس بات کا فیصلہ کون کریگا کہ "بت پرستی کا خطرہ" اب باقی ہے یا نہیں؟ بظاہر صحابہ کرامؓ میں "بت پرستی کا خطرہ" اس دن ہی ختم ہوگیا تھا جب آپؐ نے مدینہ طیبہ میں اسلامی ریاست قائم فرمادی تھی اور خود غیر مسلموں کو اس بات کا اعتراف تھا کہ جو شخص ایک مرتبہ کلمہ توحید پڑھ لیتا ہے، وہ آگ میں کودنا گوارہ کرلیتا ہے لیکن

واپس بت پرستی کی طرف لوٹنا گوارہ نہیں کرتا، لہٰذا ایسے جان نثار صحابہ کرامؓ سے زیادہ کس کے بارے میں یہ اطمینان ہو سکتا ہے کہ وہ بت پرستی کو اختیار نہیں کریں گے، اس کے باوجود آپؐ نے مرض وفات تک تصویروں کے استعمال کی اجازت نہیں دی، اب سوال یہ ہے کہ وہ مرحلہ کونسا ہے جب پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہا جاسکے کہ فلاں تاریخ سے چونکہ بت پرستی کا خطرہ ختم ہو گیا، اس لیے یہ حکم بھی ختم ہو گیا؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ کونسی اتھارٹی ہے، جو یہ فیصلہ کر سکے کہ اب بت پرستی کا کوئی خطرہ باقی نہیں رہا ہے، لہٰذا یہ حکم اب باقی نہیں، لہٰذا ایسی مجمل اور مشتبہ چیز کو محض خیالی مفروضات کی بنیاد پر کسی شرعی حکم کی علت قرار دینا ممکن نہیں۔

۲۱۔ اس کے برعکس احادیث سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو حکم الگ الگ ہیں اور دونوں کی علتیں بھی جدا ہیں، ایک ہے تصویر سازی، اس کی ممانعت کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، اگرچہ یوں تو پوری کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، لیکن بے جان اشیاء میں ظاہری طور پر انسانی کوشش کا بھی دخل ہوتا ہے، وہ عمارتیں بناتا ہے، زراعت کرتا ہے، اس کی پرورش کے لیے آبیاری کرتا ہے، لیکن جاندار اشیاء کی تخلیق میں انسان کا کوئی ظاہری دخل بھی نہیں، رحم مادر میں حیوانات کی صورت گری اور اس میں روح پھونکنا ایسی چیز ہے جس میں انسان کی ظاہری کوشش کا بھی کوئی دخل نہیں، اس لیے بے جان اشیاء کے برخلاف جاندار اشیاء میں اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق کے ساتھ مشابہت اتنی واضح ہے کہ حدیث میں تصویر سازی کی ممانعت کی علت اس کو قرار دیا گیا ہے۔

۲۲۔ دوسری چیز ہے پہلے سے بنی ہوئی تصویر کا استعمال، اس کی ممانعت کی علت اگرچہ احادیث میں صراحۃً تو بیان نہیں کی گئی لیکن احادیث کے مجموعے سے اس کی جو علت معلوم ہوتی ہے وہ ایک ایسی چیز کا باعزت استعمال ہے جو بت پرستی میں استعمال ہوتی ہے اور جس سے بت پرستوں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے، اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پردے پر تصویر کو گوارہ نہیں کیا، کیونکہ یہ بت پرستی میں استعمال ہونے والی چیز کا باعزت استعمال تھا، لیکن بچھائے جانے والے گدے اور تکیے پر آپؐ نے اس کو گوارہ فرمالیا، اسی لیے فقہاء کرام نے فرمایا ہے

کہ اگر کوئی باتصویر چیز پامال ہونیوالی جگہ پر ہو تو اس کے استعمال کی اجازت ہے، اسی طرح تصویر اگر اتنی چھوٹی ہو کہ اس کا ذرا نظر آنا مشکل ہو تو اس کا استعمال بھی جائز ہے، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ انگوٹھی پر بنی ہوئی چھوٹی سی تصویر کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان هذا الصغير عن البصير، ولا يرى عند النظر اليه من بعيد وانّما يكره عن ذالك مايرى من بعيد، ثم معنى التعظيم والتشبه بمن يعبد الصورة لا يحصل استعماله۔

اس لیے کہ تصویر دیکھنے میں چھوٹی سی ہوتی ہے، اور فاصلے سے دیکھنے میں نظر نہیں آتی اور تصویر وہ ناجائز ہے جو فاصلے سے نظر آئے۔ اس کے علاوہ اس انگوٹھی کے استعمال میں تصویر کا باعزت استعمال اور تصویر پرستوں سے مشابہت نہیں پائی جاتی۔ (شرح السیر الکبیر ص ۲۱۲ ج ۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر کے استعمال کی ممانعت کی علت بت پرستی میں کام آنے والی چیز کا باعزت استعمال ہے چونکہ اسلام توحید کے معاملے میں انتہائی حساس ہے، اس لیے اس نے صرف بت پرستی ہی کو منع نہیں کیا، بلکہ بت پرستی کی ادنی مشابہت سے بھی اپنے پیروؤں کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے، اور تصویر چونکہ بت پرستی کا بہت بڑا ذریعہ ہے، اس لیے اس کو صرف اسی وقت ناجائز قرار نہیں دیا جب وہ بت پرستی کی نیت سے بنائی یا رکھی جائے، یا اس کے بت پرستی میں استعمال ہونے کا خطرہ ہو، بلکہ دوسرے مقاصد کے لیے بھی اس کے باعزت استعمال سے منع فرما دیا، اور یہ علت چونکہ دائمی ہے، اس لیے آنحضرت ﷺ نے اس کو ہمیشہ کے لیے ناجائز قرار دیا ہے، اور اس ممانعت کو کسی وقت یا زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا، لہٰذا یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ تصویر کی ممانعت کی علت اب باقی نہیں رہی، اس لیے اب وہ جائز ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تصویر کے استعمال کی جو صورتیں اس علت سے باہر تھیں، وہ عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں بھی جائز تھیں، اور جو صورتیں اس علت کے تحت آتی ہیں، وہ جس طرح پہلے ناجائز تھیں، اسی طرح آج بھی ناجائز ہیں۔

۲۳۔ جناب ریاض الحسن گیلانی صاحب نے ایک نقطہ نظر یہ بھی پیش کیا کہ جن احادیث میں

تصویر سے منع کیا گیا ہے، ان میں تصویر کو کلی طور پر ناجائز قرار دینا مقصود نہیں، بلکہ ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہے، جس کا حاصل یہ ہے تصویر بنانا یا رکھنا زہد و تقویٰ کے منافی ہے۔

اس نقطہ نظر کی تائید میں انھوں نے یہ دلیل پیش کی کہ احادیث میں حضرت عائشہؓ کے باتصویر پردہ کا ذکر بار بار آیا ہے، اگر یہ ممانعت قطعی اور ناقابل برداشت نوعیت کی ہوتی تو ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ کے منع فرمادینے کے بعد حضرت عائشہؓ دوبارہ باتصویر چیز استعمال کے لیے گھر میں نہ لاتیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت معمولی کراہت اور خلاف زہد ہونے کی حد تک محدود تھی، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے باتصویر پردے کو دیکھ کر فرمایا:

یاعائشۃ ! حولیه، فانی کلما دخلت فرایته ذکرت الدنیا۔

عائشہ! اس کو ہٹادو، اس لیے کہ میں جب بھی داخل ہو کر اس کو دیکھتا ہوں تو مجھے دنیا یاد آجاتی ہے۔ (صحیح مسلم ص ۲۰۰ ج ۲ و سنن نسائی ص ۲۹۷ ج ۲)

۲۴۔ جناب گیلانی صاحب کی اس دلیل پر غور کرنے کے لیے ہمیں وہ تمام روایات سامنے رکھنی ہونگی جو اس معاملے میں حضرت عائشہؓ سے منسوب ہیں، چنانچہ ہم پہلے ان مختلف روایات کو یکجا ذکر کرتے ہیں، تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ حضرت عائشہؓ کی طرف سے باتصویر پردے یا گدے کا واقعہ کتنی مرتبہ پیش آیا ہے؟ اور ہر مرتبہ واقعہ کا پس منظر کیا ہے؟ روایات یہ ہیں:

سفیان کہتے ہیں کہ: سمعت عبدالرحمٰن بن قاسم، وما بالمدینة یومئذ افضل منه، قال سمعت ابی قال سمعت عائشة رضی الله عنها: قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم من سفر و قد سترت سهوةً لی بقرام فیه تماثیل فلماراه رسول الله صلی الله علیه وسلم هتكه، وقال اشد الناس عذاباً یوم القیامة الذین یضاهیؤن بخلق الله، قالت: فقطعنا، فجعلناه وسادة او وسادتین۔

میں نے عبدالرحمٰن بن قاسمؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا جبکہ مدینہ میں اس وقت ان سے زیادہ افضل شخص کوئی نہ تھا، کہ میں نے اپنے والد (قاسم بن محمد) کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضرت عائشہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ ایک سفر سے تشریف لائے، میں نے اپنی ایک کوٹھری کے دروازے پر ایک پردہ ڈال دیا تھا، جس میں تصویریں تھیں، جب رسول اللہ ﷺ نے اسے دیکھا تو اسے اتار ڈالا، اور فرمایا، قیامت کے دن جن لوگوں کو شدید ترین عذاب ہوگا، ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرتے ہیں، چنانچہ ہم نے اس پردے کو کاٹ کر اس کے ایک یا دو تکیے بنا لیے۔
(صحیح بخاری، باب ماوطئی من التصاویر، و صحیح مسلم ص ۲۰۱ ج ۲)
آئندہ اس روایت کو اس فیصلے میں روایت نمبر ایک کہا جائے گا۔

(۲) عن ہشام عن ابیہ عن عائشۃؓ قالت: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر، وقد سترت علی بابی درنوکا فیہ الخیل ذوات الاجنحۃ فامرنی فنزعتہ۔

ہشام بن عروہ اپنے والد (عروہ بن زبیرؓ) سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک سفر سے تشریف لائے، میں نے اپنے دروازے پر ایک جھالر دار پردہ لٹکایا ہوا تھا، جس میں پروں والے گھوڑے کی تصویریں تھیں، آپؐ نے مجھے حکم دیا تو میں نے اسے اتار دیا، (صحیح مسلم، ص ۲۰۰ ج ۲)

آئندہ اس فیصلے میں اس روایت کو روایت نمبر ۲ کہا جائے گا۔

(۳) عن سعید بن ہشام، عن عائشۃؓ قالت، کان لنا ستر فیہ تماثیل طائر، وکان الداخل اذ دخل استقبلہ، فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حولی ھذا، فانی کلما دخلت،

فرائیته ذکرت الدنیا۔

حضرت سعید بن ہشام حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: ہمارا ایک پردہ تھا جس پر ایک پرندے کی تصویر تھی، جب اندر آنے والا اندر آتا تو یہ پردہ اس کے سامنے پڑتا تھا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: کہ اس کو ہٹادو، کیونکہ جب میں اندر داخل ہوتا ہوں اور اسے دیکھتا ہوں تو مجھے دنیا یاد آجاتی ہے۔ (صحیح مسلم ص۲۰۰ ج۲)

آئندہ اس فیصلے میں اس روایت کو روایت نمبر ۳ کہا جائیگا۔

(۴) حضرت ابو طلحہ انصاریؓ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں:۔

رایته خرج فی غزاته، فاخذت غطأ، فسترته علی الباب، فلما قدم فرای النمط عرفت الکراهیة فی وجهه، فجذبه حتی هتکه، اوقطعه، وقال: ان الله لم یا مرنا ان نکسو الحجارة والطین، قالت: فقطعنا منه و سادتین فقطعناه۔؟ وجعلنامنه وحشونهما لیفا فلم یعب ذالك علی۔

میں نے آنحضرت ﷺ کا یہ عمل دیکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ ایک غزوے میں تشریف لے گئے تھے، میں نے ایک پردہ لے کر اسے دروازے پر ڈال دیا، جب آپؐ تشریف لائے، اور وہ پردہ دیکھا تو میں نے آپؐ کے چہرے پر ناگواری محسوس کی، آپؐ نے اسے کھینچ کر اتار دیا، اور فرمایا، اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس بات کا حکم نہیں دیا کہ ہم پتھروں اور مٹی کو لباس پہنائیں، حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ہم نے اسے کاٹ کر دو تکیے بنالیے، اور اس میں کھجور کی چھال بھرلی، تو آپؐ نے اس پر کوئی اعتراض نہیں فرمایا۔ (صحیح مسلم ص۲۰۰ ج۲)

آئندہ اس فیصلے میں اس روایت کو روایت نمبر ۴ کہا جائیگا۔

(۵) عن انس رضی الله عنه، قال: کان قرام لعائشة سترت به

جانب بيتها، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: اميطي عني، فانه لاتزال تصاويره تعرض لي في صلاتي۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا ایک پردہ تھا، جس سے انھوں نے گھر کے ایک حصے کو چھپا رکھا تھا، آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا: اس پردے کو مجھ سے دور کر دو، اس لیے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوتی ہیں، ہوتی رہیں گی۔ (صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب کراہیۃ الصلوۃ فی التصاویر)

آئندہ اس فیصلے میں اس روایت کو روایت نمبر ۵ کہا جائے گا۔

(٦)عن نافع، عن القاسم، عن عائشة رضي الله عنها انهااشترت نمرقة فيها التصاوير، فقام النبي صلى الله عليه وسلم بالباب فلم يدخل، فقلت، اتوب الى الله مما اذنبت: قال: ماهذه النمرقة؟ قلت: لتجلس عليها و لتوسدها: قال: ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: احيوا ماخلقتم، وان الملائكة لاتدخل بيتافيه الصور۔

نافع قاسمؒ سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک گدا خریدا، جس میں تصویریں تھیں، نبی کریم ﷺ (اسے دیکھ کر) دروازے پر کھڑے ہوگئے، اور اندر داخل نہ ہوئے، میں نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کے حضور اپنے گناہ سے توبہ کرتی ہوں، آپؐ نے پوچھا: یہ گدا کیسا ہے؟ میں نے کہا کہ یہ آپ کے بیٹھنے اور تکیہ لگانے کے لیے ہے، آپؐ نے فرمایا کہ ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا، ان سے کہا جائے گا کہ ”جو چیز تم نے پیدا کی ہے، اسے زندہ کرو، اور فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویریں ہوں۔

(صحیح بخاری، باب من کرہ القعود علی الصور، و صحیح مسلم ص ۲۰۱ ج ۲)

پھر یہی روایت صحیح مسلم میں بھی ہے، اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ:

فاخذته، فجعلته مرفقتين، فكان يرتفق، بهمافي البيت،

چنانچہ میں نے اس کو لیکر اس کے دو تکیے بنا لیے۔ آنحضرت ﷺ بعد میں ان پر گھر میں آرام فرماتے تھے۔ (صحیح مسلم ص ۲۰۱ ج ۲)

آئندہ اس فیصلے میں اس روایت کو روایت نمبر ۶ کہا جائے گا۔

۲۵۔ چونکہ ان روایات کے درمیان تھوڑے تھوڑے جزوی اختلافات ہیں، اس لیے گیلانی صاحب نے ان روایات کو الگ الگ واقعات قرار دیا ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے تصویر کی ممانعت زہد و تقویٰ کی بنا پر تھی، کسی عام شرعی حکم کے تحت نہیں تھی، ورنہ حضرت عائشہؓ ایک مرتبہ ممانعت سننے کے بعد بار بار باتصویر اشیاء استعمال نہ فرماتیں۔

۲۶۔ لیکن فاضل ایڈووکیٹ کی یہ دلیل اس لیے قابل تسلیم نظر نہیں آتی کہ اگر بالفرض تصویر کی ممانعت زہد و تقویٰ ہی کی بنیاد پر تھی، تب بھی حضرت عائشہؓ پر بات واضح ہو چکی تھی کہ آنحضرت ﷺ تصویر کو کم از کم ناپسند فرماتے ہیں، بلکہ اس کو مٹائے بغیر گھر میں تشریف لانے کے لیے تیار نہیں، اس لیے اگر یہ واقعات بار بار ہوئے ہیں تو وہ سوال پھر لوٹ آتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک ایسی چیز کو گھر پر رکھنے پر کیسے اصرار فرمایا جس کے بارے میں آپؐ کی ناپسندیدگی ظاہر ہو چکی تھی، حضرت عائشہؓ کے جذبہ اطاعت کی جو کیفیت ان کی پوری زندگی سے واضح ہوتی ہے اس کے پیش نظر یہ ممکن نظر نہیں آتا، حرام و حلال کی بحث سے قطع نظر جس چیز کو آنحضرت ﷺ نے صرف ناپسند ہی فرمایا ہو، اسے بار بار گھر میں لا کر رکھنے کا اقدام کریں۔

۲۷۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا تمام روایات کی سند اور متن پر غور کرنے سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ یہ واقعات بار بار پیش آئے ہیں، مذکورہ بالا چھ روایات میں سے پہلی پانچ روایتیں پردہ لٹکانے کا واقعہ ذکر کرتی ہیں، ان روایات میں یہ بات مشترک ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک پردہ لٹکایا تھا، اور آنحضرت ﷺ نے اسے ہٹوا دیا، نیز روایت نمبر ۱، ۲، ۴ میں یہ صراحت ہے کہ یہ واقعہ

آنحضرت ﷺ کے کسی سفر سے واپس آنے پر پیش آیا، اور روایت نمبر ۲ اور ۳ میں یہ تصریح ہے کہ اس پردہ پر ایک پرندے کی تصویر بنی ہوئی تھی، روایت نمبر۱ اور ۴ میں یہ بات مشترک ہے کہ اس پردے کو کاٹ کر اس کے تکیے بنا لیے تھے، اور روایت نمبر۱، ۴، ۵ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ پردہ گھر کے کسی دروازے پر ڈالا گیا تھا، اس تمام مجموعے کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ کہنا بہت بعید از قیاس ہے کہ یہ روایتیں مختلف واقعات سے متعلق ہیں، اور یہ واقعہ چار یا پانچ مرتبہ پیش آیا ہے، اس کے بجائے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام روایتیں ایک ہی واقعے کی مختلف تعبیریں (versions) ہیں، اور ان کے درمیان جزوی اختلافات روایت کے اختلاف ہیں۔

۲۸۔ اب چھٹی روایت کو لیجیے، اس روایت میں پردہ لٹکانے کے بجائے واقعہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک باتصویر گدا خریدا تھا، پردے کے بجائے گدے کے لفظ کی وجہ سے بظاہر یہ واقعہ پردے کے واقعے سے مختلف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس روایت کی سند اور اس کے سیاق و سباق سے اس خیال کی بھی تائید نہیں ہوتی، تھوڑی دیر کے لیے پردے اور گدے کے الفاظ سے قطع نظر کرلیں تو یہ چھٹی روایت اپنی سند اور متن دونوں کے لحاظ سے روایت نمبر۱ ہی کی دوسری تعبیر معلوم ہوتی ہے، پہلی روایت میں بھی یہ مذکور تھا کہ آپؐ نے گھر میں داخل ہوکر اسے دیکھا، اور اس پر اعتراض فرمایا، اور اس چھٹی روایت میں بھی یہی مذکور ہے، پہلی روایت میں بھی یہی مذکور ہے کہ آپؐ نے اعتراض کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ قیامت کے دن جن لوگوں کو شدید ترین عذاب ہوگا ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرتے ہیں"، اور اس چھٹی روایت میں بھی آپ کا یہ ارشاد ذکر کیا گیا ہے "کہ ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا"، پہلی روایت میں بھی یہ بیان ہوا ہے کہ بعد میں حضرت عائشہؓ نے اس کو کاٹ کر اس کے دو تکیے بنا لیے، اور اس چھٹی روایت میں بھی یہی مذکور ہے، دونوں روایتوں میں معنوی فرق پردے اور گدے کا ہے، اور بس۔

۲۹۔ پھر علم حدیث کے نقطہ نظر سے بھی یہ چھٹی روایت اور پہلی روایت دونوں ایک ہی حدیث ہیں، کیونکہ دونوں کی راویہ حضرت عائشہؓ ہیں، اور دونوں روایتوں میں حضرت عائشہؓ سے روایہ

کرنے والے ان کے بھتیجے قاسم بن محمدؒ ہیں، لہٰذا قاسم بن محمدؒ تک دونوں روایتوں کی سند ایک ہے اس کے بعد یہ اختلاف پیدا ہوا ہے کہ قاسم بن محمدؒ کے حوالے سے ان کے صاحبزادے عبدالرحمٰن بن قاسمؒ نے پردے کا لفظ استعمال کیا ہے، اور نافع نے گدے کا۔

۳۰۔ صورت حال دراصل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ واقعہ قاسم بن محمدؒ سے بہت سے راویوں نے روایت کیا ہے، اور ہر راوی نے اس کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ جو باتصویر چیز حضرت عائشہؓ اپنے گھر میں لائی تھیں، اس کے لیے مختلف راویوں نے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں، عبدالرحمٰن بن قاسم نے عربی میں "قرام" کہا ہے، (روایت نمبر ۱) محمد بن مصعب نے "درنوک" کا لفظ استعمال کیا ہے، (مسند احمد ص ۸۵ ج ۶) بکیر نے "ستر" کہا ہے، (مسند احمد ص ۱۰۳ ج ۶) سفیان نے "نمط" کا لفظ استعمال کیا ہے، (مسند احمد ص ۲۱۴ ج ۶) ان چاروں الفاظ کے مفہوم میں تھوڑا تھوڑا فرق ضرور ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ الفاظ "پردے" کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ شعبہ اور حجاج نے اس کے لیے "ثوب" کا لفظ استعمال کیا ہے، (مسند احمد ص ۲۱۷ ج ۶) جس کے معنی "کپڑے" کے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نافع نے اس کپڑے یا پردے کے لیے ان تمام الفاظ کے بجائے ایک چھٹا لفظ "غرقہ" استعمال کر لیا ہے، جس کے مشہور معنی گدے یا تکیے کے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ نے اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے پردے کے لیے جو لفظ استعمال کیا، وہ عربی زبان میں پردے اور بچھونے دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے، مذکورہ بالا الفاظ میں سے "قرام"، "درنوک" اور "نمط" تینوں کا معاملہ یہی ہے، چنانچہ عربی لغت کے مستند ترین عالم علامہ ابن منظور لفظ "قرام" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هوالسترالرقيق......... وقيل: القرام ثوب من صوف غليظ جدالفرش في الهودج۔

"قرام" باریک پردے کو کہتے ہیں، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ایک موٹا اونی کپڑا ہوتا ہے جسے (اونٹ کے) ہودج میں بچھاتے ہیں۔

(لسان العرب ص ۴۷۴ ج ۱۲ مادہ "قرم")

اور لفظ "نمط" کی شرح میں لکھتے ہیں:

ظهارة فراش ما.......... ضرب من البسط له خمل رقيق،

کسی بستر کا اوپر والا حصہ.......... بچھانے والی چادروں کی ایک قسم جس میں ہلکے جھالر ہوتے ہیں۔ (لسان العرب ص ۴۱۷ ج ۷)

اور لفظ "درنوک" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الدرنوك: ضرب من الثياب اوالبسط له خمل قصير..........

والدرنيك تكون ستوراً و فروشاً،

درنوک ایک قسم کا کپڑا یا بچھونا ہے جس میں چھوٹے چھوٹے جھالر ہوتے ہیں.......... اور کپڑے پردوں کے طور پر بھی استعمال ہوتے ہیں اور بچھونے کے طور پر بھی۔ (لسان العرب ص ۴۲۳ و ۴۲۴ ج ۱۰ مادہ "درک")

اور علامہ خطابی اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

هوثوب غليظ له خمل اذا فرش فهو بساط واذاعلق فهوستر،

یہ ایک موٹا جھالر دار کپڑا ہے، جسے بچھا کر استعمال کیا جائے تو وہ بچھونا بن جاتا ہے، اور لٹکا کر استعمال کیا جائے تو پردہ۔

(فتح الباری ص ۳۲۵ ج ۱۰ باب ماوطئی من التصاویر)

۱۳۔ اس سے واضح ہے کہ یہ تینوں الفاظ "پردے" اور بچھائے جانے والی چادر یا گدے دونوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے جو پردہ لٹکایا تھا وہ کسی ایسے ہی کپڑے کا تھا جو بچھانے کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا، اس لیے انھوں نے اور قاسم بن محمدؒ نے اس کے لیے ایسے الفاظ استعمال فرمائے جو دونوں معنوں کو شامل ہوں، لیکن نافع نے ان کی روایات کا مفہوم نقل کرتے ہوئے ان دونوں میں سے صرف دوسرے معنی کو پیش نظر رکھا، اور "نمرقہ" کا لفظ استعمال کرلیا جس کے معنی گدے اور تکیے کے آتے ہیں، اور یہ لفظ نافع کے سوا کسی

بھی راوی نے استعمال نہیں کیا۔ اس تجزیہ کے بعد اس میں کوئی شبہ نظر نہیں آتا کہ "پردے" اور "گدے" کے واقعات الگ الگ نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک ہی واقعہ ہے، جس کے مرکزی راوی قاسم بن محمدؒ ہیں، ان کے تمام شاگرد اس واقعے میں "پردے" کا ذکر کرتے ہیں، لیکن نافع نے قاسم بن محمدؒ کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں ادا کرتے ہوئے "نمرقہ" کا لفظ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر استعمال کر لیا ہے، چنانچہ علامہ ابن اثیر جزریؒ جیسے محدث نے بھی حضرت عائشہؓ سے مروی ان تمام روایات کو ایک واقعہ اور ایک ہی حدیث قرار دے کر اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ (ملاحظہ ہو جامع الاصول ص ۷۹۵، ۷۹۶، ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۵۵)

۳۲۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ واقعہ بار بار نہیں، بلکہ ایک ہی مرتبہ پیش آیا ہے، اور پیراگراف نمبر ۲۳ میں ہم نے جو چھ روایات ذکر کی ہیں، وہ تمام تر ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، اور ان کے درمیان جزوی اختلافات دراصل واقعے کے نہیں، بلکہ روایت کے اختلافات ہیں، اب ان اختلافات پر بھی ایک نظر ڈالنا بہتر ہو گا۔

۳۳۔ ان روایات میں پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ روایت نمبر ۱، ۴ میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ پردہ آنحضرت ﷺ نے خود کھینچ کر ہٹا دیا یا کاٹ دیا، اور روایت نمبر ۲، ۳، ۵ میں مذکور ہے کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو اس کے ہٹانے کا حکم دیا، اور روایت نمبر ۶ میں اس بارے میں کچھ نہیں کہا گیا۔......

لیکن یہ بہت معمولی اختلاف ہے، اس قسم کے معمولی اختلافات کی بنا پر نہ اصل واقعے کی صحت مجروح ہوتی ہے، اور نہ اس کی بنیاد پر یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں، بلکہ دونوں باتوں میں تطبیق بھی ممکن ہے، کہ آپؐ نے پہلے حضرت عائشہؓ کو اتارنے کے لیے فرمایا ہو، لیکن قبل اس کے کہ وہ اس حکم پر عمل کرتیں، آپؐ نے خود آگے بڑھ کر اتار دیا ہو۔

۳۴۔ دوسرا اختلاف جو اصل اہمیت رکھتا ہے، اس مسئلے میں ہے کہ اس باتصویر کپڑے کو دیکھ کر آپؐ نے کیا بات ارشاد فرمائی؟ روایت نمبر ۱، ۶ میں ہے کہ آپؐ نے اسے دیکھ کر تصویر کے بارے میں سخت وعید ارشاد فرمائی، اور مصوروں کے عذاب کا ذکر فرمایا، روایت نمبر ۲ میں صرف اتنا مذکور ہے کہ اسے اتارنے کا حکم دیا، وجہ کوئی مذکور نہیں، روایت نمبر ۳ میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: میں

جب اندر داخل ہوتا ہوں / ہوں گا تو مجھے دنیا یاد آجاتی ہے، روایت نمبر ۴ میں ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کا حکم نہیں دیا کہ ہم پتھروں اور مٹی کو لباس پہنائیں" اور روایت نمبر ۵ میں ہے کہ "اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوتی ہیں / ہونگی۔

۳۵۔ بظاہر یہ اختلاف خاصا اہم نظر آتا ہے، لیکن احادیث اور روایت کے اسلوب میں یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ بعض اوقات کسی خاص موقع پر آنخضرت ﷺ ایک سے زائد باتیں ارشاد فرماتے ہیں، لیکن کوئی ایک راوی اس گفتگو کا صرف ایک حصہ روایت کرتا ہے، اور دوسرا راوی دوسرا حصہ، اور تیسرا راوی تیسرا حصہ، اس کی وجہ بعض اوقات یہ بھی ہوتی ہے کہ راوی جس ماحول میں وہ واقعہ بیان کر رہا ہوتا ہے، اس میں صرف وہ حصہ ہی متعلق (Relevant) ہوتا ہے، اس لیے وہ صرف اتنا حصہ بیان کرتا ہے، لہٰذا اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اسے دوسرے حصہ کا علم ہی نہیں تھا، اور اسطرح تمام راویوں کی روایات سامنے رکھ کر پوری گفتگو کا نقشہ سامنے آتا ہے، مثلاً آنخضرت ﷺ کا خطبہ حجتہ الوداع پورا کا پورا کسی ایک راوی سے مروی نہیں، بلکہ مختلف راویوں نے اس کے مختلف حصے روایت کیے ہیں، اور ان سب کو سامنے رکھ کر یہ خطبہ مرتب کیا گیا ہے...... اسی طرح زیر بحث واقعے میں تمام روایات کو سامنے رکھ کر جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ کے پردہ لٹکانے پر جو اعتراض فرمایا، اس کے دو سبب تھے، ایک یہ کہ اس پردے پر تصویر تھی، اور جاندار اشیاء کی تصویر کو آپؐ بارہا ناجائز اور موجب عذاب قرار دے چکے تھے، چنانچہ آپؐ نے اس موقعہ پر انھی ارشادات کا اعادہ فرمایا، جیسا کہ روایت نمبر ۱، ۶ میں بیان کیا گیا ہے، اور اعتراض کا دوسرا سبب یہ تھا کہ تصویر کے مسئلے سے قطع نظر آپؐ کو دیوار پر پردہ لٹکانا اس لحاظ سے بھی ناپسند تھا کہ اس سے تعیش کی بو آتی تھی، چنانچہ آپؐ نے ایک مرتبہ حضرت فاطمہؓ کے ایک منقش پردے کو دیکھ کر، جس میں تصویریں بھی نہ تھیں، یہ ارشاد فرمایا تھا کہ:

مالنا وللدنیا؟ مالنا وللرقم؟

ہمیں دنیا سے کیا غرض؟ ہمیں نقش و نگار سے کیا کام؟

(صحیح بخاری کتاب الھبۃ، باب ہدیۃ ما یکرہ لبسہ، وابوداؤد، حدیث نمبر ۴۱۴۹)

اس زمانے میں چونکہ یہ طریقہ آخرت سے بے فکر عیش پسند لوگوں کا تھا، اور اس سے ذہن آخرت کے امور سے ہٹ کر مادی زیب وزینت کی طرف بھٹکتا تھا، اس لیے آپؐ نے تصویر کا حکم بیان کرنے کے بعد ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا کہ: اس سے دنیا یاد آتی ہے/یاد آئے گی،" یا "پتھروں اور مٹی کو لباس پہنانے کا حکم نہیں،" یا "اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوں گی" چنانچہ علی الترتیب روایت نمبر ۳ روایت نمبر ۴، روایت نمبر ۵ میں آپؐ کی گفتگو کا صرف یہ حصہ نقل کر دیا گیا ہے، یہ وہی صورت حال ہے جس کو محدثین ایک مشہور فقرے (Maxim) "ذکر کل مالم یذکر الاخر" (ایک راوی وہ بات ذکر کرتا ہے جو دوسرا ذکر نہیں کرتا) سے تعبیر کرتے ہیں، لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ آپؐ نے تصویر کو محض زہد اور تقویٰ اور سادگی و قناعت کی بنا پر ناپسند فرمایا تھا، بلکہ روایت نمبر ۱ اور روایت نمبر ۶ کے یہ الفاظ صراحۃً اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ:

"قیامت کے دن جن لوگوں کو شدید ترین عذاب ہوگا ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرتے ہیں۔" (روایت نمبر ۱)

"ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب دیا جائیگا، ان سے کہا جائے گا کہ جو چیز تم نے پیدا کی ہے اسے زندہ کرو۔ الخ۔" (روایت نمبر ۶)

ان الفاظ کے بارے میں ہرگز یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ محض زہد و تقویٰ کے نقطہ نظر سے ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ اور ان کا مقصد تصویر کو ناجائز قرار دینا نہیں ہے۔

۳۶۔ روایت نمبر ۱ اور روایت نمبر ۶ کے ان جملوں کو اس واقعے میں نظر انداز کرنا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ ان مختلف روایات میں بلاشبہ روایت نمبر ۱، اور روایت نمبر ۲، دوسری تمام روایات کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح ہیں، روایت نمبر ۱، اس لیے کہ حضرت عائشہؓ سے اس کے روایت کرنے والے قاسم بن محمدؒ ہیں، جو خود حضرت عائشہؓ کے بھتیجے ہیں اور چونکہ انھوں نے بچپن ہی سے حضرت عائشہؓ کے گھر میں پرورش پائی ہے، اس لیے ان کو حضرت عائشہؓ کی روایت میں بہت

زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، پھر قاسم بن محمدؒ سے روایت کرنے والے عبدالرحمٰن بن القاسم ہیں جو خود قاسم بن محمد کے بیٹے ہیں اور سفیان بن عیینہؒ جیسے نقاد محدث نے اس روایت کو ان سے روایت کرتے ہوئے صراحۃً یہ بھی کہا ہے کہ "مدینہ میں اس وقت ان سے زیادہ افضل شخص کوئی نہ تھا"...... اسی طرح روایت نمبر ۲ کو حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے والے عروہ بن الزبیرؒ ہیں جو حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، اور یہ بات مشہور و معروف ہے کہ حضرت عائشہؓ کی احادیث کو سب سے زیادہ جاننے اور ٹھیک نقل کرنے والے تین افراد ہیں، قاسم بن محمدؒ، عروۃ بن الزبیرؒ اور عمرۃؒ (تہذیب التہذیب ص ۴۳۳ ج ۸) پھر اس روایت کو عروۃ بن الزبیرؒ سے نقل کرنے والے خود انکے بیٹے ہشام بن عروہ ہیں۔ جن کے بارے میں یہ بات غیر متنازعہ رہی ہے کہ اپنے والد کی روایات کے سب سے زیادہ قابل اعتماد امین اور راوی ہیں، لہٰذا حضرت عائشہؓ کے اس واقعہ کا جتنا صحیح علم ان دو روایتوں سے ہو سکتا ہے، کسی اور روایت سے نہیں ہو سکتا، تیسرے نمبر پر روایت نمبر ۶ ہے، کیونکہ وہ بھی قاسم بن محمدؒ ہی سے مروی ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ روایت نمبر ۱، کی طرح اسے قاسم بن محمدؒ کے بیٹے عبدالرحمٰنؒ نے نہیں بلکہ نافع نے روایت کیا ہے، اس لیے روایت نمبر ۱ کے برابر تو نہیں ہو سکتی، لیکن باقی تینوں روایات پر اس کو بھی ترجیح حاصل ہے، اس لیے روایت نمبر ۱ اور روایت نمبر ۶ میں تصویر پر عذاب کی وعید والے جملے دوسری روایات سے زیادہ قابل اعتماد طور پر ثابت ہیں، اور ان کی بھرپور تائید و تصدیق ان ایک درجن احادیث سے بھی ہوتی ہے جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰ میں نقل کی جا چکی ہیں، لہٰذا ان جملوں کو نظر انداز کر کے یہ کہنا ہرگز ممکن نہیں کہ یہ ممانعت محض احتیاط یا زہد و تقویٰ کی بناء پر تھی، اور تصویر کی شرعی ممانعت مقصود نہ تھی۔

۷۳۔ حضرت عائشہؓ کے اس واقعے کے سلسلے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے، اور وہ یہ ہے کہ روایت نمبر ۳ میں آپؐ کے الفاظ یہ ہیں کہ "اس پردہ کو ہٹا دو، کیونکہ میں جب اندر داخل ہوتا ہوں اور اسے دیکھتا ہوں تو مجھے دنیا یاد آجاتی ہے"، ...... اس سے بظاہر یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ پردہ کچھ عرصے آپؐ کے گھر میں لٹکا رہا اور آپؐ اسے آتے جاتے دیکھتے رہے، اس کے بعد آپؐ۔

اسے ہٹانے کا حکم دیا، اسی طرح روایت نمبر ۵ میں آپؐ کے یہ الفاظ منقول ہیں کہ "اس پردے کو مجھ سے دور کردو، اس لیے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوتی ہیں" اس سے بھی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پردہ کچھ عرصہ آپؐ کے سامنے لٹکا رہا، اور آپؐ نے اس کی موجودگی میں نماز بھی پڑھی۔

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ روایت نمبر ۳ کے اصل عربی الفاظ یہ ہیں:

فانی کلما دخلت، فرایته ذکرت الدنیا

عربی زبان کے قواعد کی رو سے اس کا ترجمہ دو طرح سے کیا جاسکتا ہے:

(الف) "اس لیے کہ جب بھی میں داخل ہو کر اس کو دیکھتا ہوں، مجھے دنیا یاد آجاتی ہے"۔

(ب) "اس لیے کہ جب بھی میں داخل ہو کر اسے دیکھوں گا، مجھے دنیا یاد آجائے گی۔"

اسی طرح روایت نمبر ۵ کے عربی الفاظ یہ ہیں:

فانه لاتزال تصاویره تعرض لی فی صلاتی"

اس کا ترجمہ بھی عربی زبان کے قواعد کی رو سے دونوں طرح ہوسکتا ہے، یعنی:

(الف) "اس لیے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوتی رہتی ہیں"

(ب) "اس لیے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں خلل انداز ہوتی رہیں گی"۔

وجہ یہ ہے کہ صیغہ مضارع عربی زبان میں حال اور مستقبل دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

گزشتہ بحث کے دوران یہ بات دلائل سے ثابت ہوچکی ہے کہ چھ کی چھ روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، اور ان دو روایتوں کے سوا باقی چاروں روایتیں اس بات پر متفق ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے اس پردے پر پہلی نظر پڑتے ہی اس پر اعتراض فرمایا تھا، اور ایسا کوئی وقت نہیں گزرا جس میں یہ آپؐ کے سامنے دیر تک لٹکا رہا ہو، اس لیے ان دونوں روایتوں میں بھی دوسرا ترجمہ اختیار کرنا پڑے گا جو صیغہ مستقبل کا مفہوم رکھتا ہے، اور عربی زبان کے قواعد کی رو

سے مساوی طور پر ممکن ہے، اور اس ترجیح کی رو سے یہ دونوں روایتیں بھی باقی چاروں روایتوں سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں، اور ان میں کوئی ایسی بات باقی نہیں رہتی جو آنحضرت ﷺ کے سامنے اس پردے کا دیر تک لٹکا رہنے پر دلالت کرتی ہو۔

۳۸۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمام متعلقہ روایات کو ان کے پورے پس منظر اور عربی لغت اور قواعد کے ساتھ دیکھنے کے بعد اس خیال میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا کہ ممانعت کی احادیث کا منشا شرعی ممانعت بیان کرنا نہیں تھا، بلکہ محض ایک احتیاط اور تقویٰ کی بات تھی، جس عمل کو آنحضرتؐ نے موجب عذاب قرار دیا ہو، جس پر آپؐ نے لعنت فرمائی ہو جس کے مرتکب افراد کو "مخلوق کے بدترین" لوگوں میں شمار کیا ہو، جس کے آثار مٹانے کی مہم پر حضرت علیؓ کو باقاعدہ بھیجا ہو، اور جسکی بناء پر آپؐ نے ناراضگی کے اظہار کے طور پر گھر میں داخل ہونا گوارہ نہ فرمایا ہو، اس کے بارے میں یہ باور کرنا ممکن نظر نہیں آتا کہ وہ صرف معمولی قسم کی بات تھی، اور شرعی اعتبار سے کوئی ممنوع، ناجائز یا موجب گناہ کام نہ تھا، اس لیے مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں ہمارے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی احادیث کی روشنی میں تصویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے، اور آپؐ نے اس سے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

۳۹۔ احادیث کی صحیح تعبیر و تشریح میں یہ بات بھی بنیادی اہمیت رکھتی ہے کہ ان احادیث سے صحابہ کرامؓ نے کیا سمجھا؟ اور ان پر کس طرح عمل کیا؟ اس نقطہ نظر سے جب ہم صحابہ کرامؓ کے طرز عمل کا جائزہ لیتے ہیں تو ایسے متعدد دلائل موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ عام طور سے تصاویر کو مسلم طور پر ایک ناجائز چیز سمجھتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

انا لا ندخل کنائسکم من اجل التماثیل التی فیھا الصور

ہم تمہارے کلیساؤں میں اس لیے داخل نہیں ہوتے کہ اس میں ایسی تصویریں بنی ہوتی ہیں جن میں صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔

(صحیح بخاری ص ۶۲ ج ا کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ فی البیعۃ)

اور حضرت عمرؓ کا یہ پورا واقعہ امام بیہقی نے روایت کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے تو وہاں ایک باثر عیسائی نے آپ کو کھانے پر مدعو کرنے کی خواہش ظاہر کی اس موقع پر آپ نے یہ بات ارشاد فرمائی۔ (سنن بیہقی ص ۲۶۸ ج ۷) جس کا مطلب بظاہر یہ تھا کہ ہم لوگ کلیساؤں تک میں تصویروں کی وجہ سے نہیں جاتے، اس لیے اگر تمھارے گھر میں تصویریں ہوں گی تو ہمارے لیے آنا مشکل ہوگا۔

(۲) حضرت علیؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت ابو الہیاج اسدی کو شہر بھر کی تمام تصویریں مٹانے کے لیے بھیجا، اور فرمایا کہ:

الا ابعثك على مابعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لاتدع صورة الا طمستها...... الخ

کیا میں تم کو اسی مہم پر نہ بھیجوں جس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا، (اور وہ یہ کہ) تم کوئی تصویر نہ چھوڑو جسے مٹا نہ دو...... الخ

(صحیح مسلم، کتاب الجنائز، باب الامر بتسویۃ القبور، حدیث ۹۶۹)

(۳) حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں مروی ہے کہ:

رای ابن مسعود صورة في البيت، فرجع،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک گھر میں تصویر دیکھی، تو لوٹ آئے (اندر داخل نہ ہوئے)۔

(صحیح بخاری ص ۷۷۸ ج ۲ کتاب النکاح، باب ھل یرجع اذا رای منکراً فی الدعوۃ؟)

(۴) حضرت ابو مسعود انصاریؓ کے بارے میں مروی ہے کہ:

ان رجلا صنع له طعاماً، فدعاه، فقال: افي البيت صورة؟ قال: نعم، فابى ان يدخل، حتى كسر الصورة، ثم دخل،

ایک شخص نے ان کے لیے کھانا پکایا، اور ان کو دعوت دی، حضرت ابو مسعودؓ نے

کہا کہ کیا گھر میں تصویر ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں، اس پر انھوں نے جانے سے انکار کیا، یہاں تک کہ اس نے تصویر توڑدی، پھر آپ داخل ہوئے۔
(السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۶۸ ج ۷ کتاب النکاح باب المدعو یری صوراً)

(۵) حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ:

رای ابوهريرة فرسا من رقاع في يد جارية، فقال: الاترى هذا؟
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انما يعمل هذا من لاخلاق له يوم القيامة،

حضرت ابوہریرہؓ نے ایک لڑکی کے ہاتھ میں کپڑے کا بنا ہوا ایک گھوڑا دیکھا، تو فرمایا کہ: دیکھو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ: یہ چیز وہ بناتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ (مسند احمد ص ۲۸۹ ج ۲ مرویات ابی ہریرہ)

(۶) حضرت مسور بن مخرمہؓ کے بارے میں ایک طویل واقعے میں منقول ہے کہ وہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی بیمار پرسی کے لیے تشریف لے گئے تو وہاں حضرت ابن عباسؓ کے گھر میں ایک انگیٹھی دیکھی جس پر کچھ تصویریں تھیں، حضرت مسور بن مخرمہؓ نے ان پر اعتراض کیا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شروع میں تو فرمایا کہ ہم نے ان تصویروں کو آگ سے جھلسا دیا ہے، (اس لیے اب ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں) لیکن حضرت مسور بن مخرمہؓ کے جانے کے بعد ان تصویروں کے بھی سر کٹوا دیئے۔
(ملاحظہ ہو، السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۷۰ ج ۷ ومسند احمد ص ۳۵۳ ج ۱)

(۷) حضرت سعید بن المسیبؒ کے بارے میں مروی ہے کہ:

كان سعيد لا ياذن لابنته في اللعب ببنات العاج

حضرت سعیدؒ اپنی بیٹی کو ہاتھی دانت کی گڑیوں سے کھیلنے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

(طبقات ابن سعد ص ۱۳۴ ج ۵ ترجمہ سعید بن المسیب)

(۸) حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں:

یکرہ من التماثیل مافیہ الروح، فاما الشجر فلا باس بہ"

وہ تصویریں ناجائز ہیں جو ذی روح کی ہوں، لیکن درخت کی تصویر میں کوئی حرج نہیں۔ (مصنف عبدالرزاق ص ۴۰۰ ج ۱۰ احدیث ۱۹۴۹۳)

(۹) حضرت کعبؓ ایک طویل گفتگو کے دوران فرماتے ہیں:

واما من اذی اللہ فالذین یعملون الصور، فیقال لھم احیوا ما خلقتم۔

اور اللہ کو تکلیف پہنچانے والے لوگ وہ ہیں جو تصویریں بناتے ہیں، چنانچہ ان سے کہا جائے گا کہ جو کچھ تم نے پیدا کیا اسے زندہ کرو۔

(مصنف عبدالرزاق ص ۴۰۰ ج ۱۰ احدیث ۱۲۴۹۲)

یہ روایات اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین کے درمیان یہ بات ایک مسلم حقیقت کے طور پر مشہور تھی کہ تصویریں بنانا اور رکھنا جائز نہیں ہے۔

۴۰۔ اب تصویر کے سلسلے میں بعد کے مجتہدین اور فقہاء کے اقوال پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ امت کے مشہور فقہی مکاتب فکر نے تصویر کے متعلق احادیث سے کیا نتائج نکالے ہیں؟

(۱) شیخ الاسلام محی الدین نوویؒ شافعی مسلک کے مشہور عالم ہیں، وہ صحیح مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں:

تصویر صورۃ الحیوان حرام اشد التحریم، وھومن الکبائر، لانہ متوعد علیہ بھذا الوعید الشدید المذکور فی الاحادیث، وسواء صنعہ بما یمتھن اوبغیرہ فصنعتہ حرام بکل حال...... واما اتخاذ المصورفیہ صورۃ حیوان، فان کان معلقا علی حائط او ثوبا ملبوسا اوعمامۃ و نحوذ الک ممالا یعد ممتھنا، فھوحرام

وان كان في بساط يداس، ومخدة، ووسادة، ونحوها مماتمتهن، فليس بحرام...... ولافرق في هذا كله بين ماله ظله، وما لاظله له، هذا تلخيص مذهبنا في المسئلة، فبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين و من بعد هم، وهومذ هب الثوری و مالك وابى حنيفة وغيرهم۔

کسی حیوان کی تصویر بنانا حرام اور شدید حرام ہے، اور اس کا شمار کبیرہ گناہوں میں ہے، کیونکہ احادیث میں اس پر اس قدر سخت وعید آئی ہے، اور یہ تصویر خواہ کسی ایسے مقصد کے لیے بنائی جائے جس سے اس کی تذلیل ہوتی ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے، اس کا بنانا بہر حال ناجائز ہے،...... البتہ جس چیز پر پہلے سے تصویر بنی ہوئی ہو اس کو اپنے پاس رکھنے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تصویر کسی دیوار پر لٹکی ہوئی ہے، یا وہ پہننے کا کپڑا ہو، یا عمامہ وغیرہ ہو، جس کے استعمال کو عموماً تذلیل نہیں سمجھا جاتا، تو وہ بھی حرام ہے، ہاں اگر وہ کسی روندے جانے والے بچھونے پر، یا تکیے وغیرہ پر ہو، جہاں اس کی تذلیل ہوتی ہو تو وہ حرام نہیں...... اور ان تمام احکام میں سایہ دار اور بے سایہ تصویروں کے درمیان کوئی فرق نہیں، اس مسئلے میں ہمارے مذہب کا خلاصہ یہی ہے، صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء کی بھاری اکثریت بھی اسی کی قائل ہے، اور یہی مذہب امام ثوریؒ، امام مالک، اور امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا ہے۔

(شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۹۹ ج ۲ مطبوعہ اصح المطابع کراچی)

علامہ نوویؒ کے اس اقتباس سے امام شافعیؒ کا مسلک بالخصوص اور دوسرے فقہاء کا بالعموم معلوم ہو جاتا ہے۔

(۲) صحیح بخاری کے معروف شارح علامہ بدرالدین عینی حنفی مسلک کے مستند عالم ہیں، انھوں نے بھی صحیح بخاری کی شرح میں تقریباً وہی بات لکھی ہے جو علامہ نوویؒ نے تحریر فرمائی

ہے۔

(ملاحظہ ہو عمدۃ القاری ص ۳۰۹ ج ۱۰ باب عذاب المصورین) اس سے حنفی فقہاء کا مسلک بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تصویر کے مسئلے میں ان کے اور شافعی فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ حنفی فقہ کی تمام کتابوں میں تصویر کا یہی حکم مذکور ہے۔

(ملاحظہ ہو بدائع الصنائع للکاسانیؒ ص ۱۱۶ ج ۱/ و فتاوی عالمگیریہ ص ۳۵۹ ج ۵، کتاب الکراہیۃ، باب ۲۰ ورد المحتار للشامی، طبع استنبول ص ۶۰۶ ج ۱، باب مکروہات الصلوٰۃ)

(۳) امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی تقریباً وہی ہے جو امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے، چنانچہ فقہ حنبلی کے مستند ترین محقق علامہ مرداوی لکھتے ہیں۔

یحرم تصویر مافیہ روح، ولا یحرم تصویر الشجر ونحوہ والتمثال ممالا یشابہ مافیہ روح، علی الصحیح من المذہب،...... یحرم تعلیق ماصورۃ حیوان، وستر الجدار بہ، وتصویرہ علی الصحیح من المذہب۔

کسی ذی روح چیز کی تصویر بنانا حرام ہے، لیکن درخت وغیرہ کی یا کسی ایسی چیز کی تصویر بنانا جو ذی روح کے مشابہ نہ ہو، صحیح مذہب کے مطابق حرام نہیں ہے...... (نیز) جس چیز پر کسی حیوان کی تصویر ہو، اسے لٹکانا، اور دیوار کو اس سے چھپانا، اور دیوار پر اس کی تصویر بنانا بھی صحیح مذہب کے مطابق ناجائز ہے۔

(الانصاف للمرداوی ص ۴۷۴ ج ۱ طبع بیروت ۱۴۰۰ھ)

اور حنبلی مسلک کی یہی تشریح علامہ ابن قدامہؒ نے بھی بیان فرمائی ہے۔

(ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہؒ ص ۷ ج ۷ کتاب الولیمۃ)

(۴) البتہ امام مالکؒ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں، ابن شہابؒ کی روایت دوسرے ائمہ مجتہدین کے مطابق یہ ہے کہ ہر قسم کی تصویر ناجائز ہے، اور ابن القاسمؒ کی روایت یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک کپڑوں پر بنی ہوئی تصویر جائز ہے۔

(ملاحظہ ہو "التمہید" لابن عبدالبر صفحہ ۳۰۱ ج ۱ مطبوعہ رباط، مراکش ۱۹۸۷ء و اکمال اکمال المعلم، للابی ص ۳۹۴ ج ۵)۔

امام مالکؒ کی اس دوسری روایت کی بنیاد پر مالکی فقہ کی کتابوں میں سایہ دار تصویروں کو ناجائز اور بے سایہ تصویروں کو جائز قرار دیا گیا ہے، چنانچہ فقہ مالکی کی مشہور کتاب "دردیر علی مختصر الخلیل" میں لکھا ہے۔

والحاصل أن تصاوير الحيوانات تحرم إجماعا ان كانت كاملة لها ظل مما يطول استمراره، بخلاف ناقص عضولا يعيش به لو كان حيوانا، وبخلاف مالاظل له كنقش في ورق أوجدار، وفيما لايطول استمراره خلاف والصحيح حرمته،

خلاصہ یہ ہے کہ جانداروں کی تصویر باجماع حرام ہے، بشرطیکہ وہ مکمل ہوں، سایہ دار (یعنی مجسمے کی شکل میں) ہوں، اور دیرپا ہوں، اس کے برخلاف جن تصویروں میں کسی ایسے عضو کی کمی ہو جس کے بغیر کوئی حیوان زندہ نہیں رہ سکتا (کہ وہ جائز ہیں) اور جو تصویریں سایہ دار نہ ہوں جیسے کسی کاغذ یا دیوار پر بنے ہوئے نقوش کہ وہ بھی جائز ہیں اور جو تصویریں دیرپا نہ ہوں، ان کے بارے میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وہ بھی حرام ہیں۔

(الشرح الصغیر للصاوی علی الدردیر ص ۵۰۱ ج ۲ کتاب النکاح، باب الولیمہ)

علامہ ابو عبداللہ مواقؒ اور علامہ ابی نے بھی مالکیہ کا یہی مسلک بیان فرمایا ہے، کہ ان کے نزدیک صرف سایہ دار تصویر ناجائز ہے۔ (ملاحظہ ہو التاج والاکلیل للمواق، بہامش، مواہب الجلیل ص ۴ ج ۴، وجواہر الاکلیل للابیؒ ص ۳۲۶ ج ۱ فصل الولیمۃ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکی فقہ میں بے سایہ تصویروں کی اجازت ہے، لیکن جو احادیث پہلے ذکر کی جاچکی ہیں ان کی روشنی میں مالکیہ کا یہ نقطۂ نظر دلائل کے لحاظ سے کمزور ہے، چنانچہ خود مالکی فقہ کے بہت سے علماء نے اسے قبول نہیں کیا، مثلاً قاضی ابن العربیؒ کو مالکی مذہب کا ستون

سمجھا جاتا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

وأما كيفية الحكم فيها فإنها محرمة اذا كانت أجسادًا بالاجماع، فان كانت رقماً ففيها اربعة اقوال الاول: انها جائزة، لقوله في الحديث الا ما كان رقماً في ثوب، الثاني: انه ممنوع، لحديث عائشةؓ..... الثالث: انه إذا كانت صورة متصلة الهيئة قائمة الشكل منع، فإن هتك وقطع وتفرقت اجزاؤه جاز للحديث المتقدم، قالت فيه: فجعل وسادتين، وكان يرتفق بهما، الرابع أنه اذا كان ممتهنا جاز، وان كان معلقا لم يجز، والثالث اصح۔

جہاں تک تصویر کے حکم کا تعلق ہے، سو اگر وہ جسموں کی شکل میں ہو تو باجماع حرام ہے، لیکن اگر وہ نقوش کی صورت میں ہو تو اس میں چار اقوال ہیں، ایک یہ کہ وہ جائز ہیں، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا کہ: "الاّ یہ کہ وہ کسی کپڑے میں نقوش ہوں" دوسرا قول یہ کہ وہ بھی ناجائز ہیں، جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی (پردے والی) حدیث ہے، .... تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ایسی تصویر ہو جس کی ہیئت مربوط اور شکل سالم ہو تو ناجائز ہے، لیکن اگر پھاڑ دیا جائے، یا کاٹ دیا جائے، اور اس کے اجزاء منتشر ہو جائیں تو جائز ہے، اس کی دلیل وہی (حضرت عائشہؓ کی) حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ باتصویر پردے سے دو تکیے بنا لیے گئے تھے، اور آپؐ ان پر آرام فرماتے تھے، اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر تصویریں پامال ہوں تو جائز ہیں، اور لٹکی ہوئی ہوں تو ناجائز، ان میں سے تیسرا نقطۂ نظر زیادہ صحیح ہے۔

(عارضۃ الاحوذی، شرح جامع ترمذی ص ۲۵۳ ج ۷ ابواب اللباس، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ)۔

اسی طرح مالکیہ کے ایک دوسرے مشہور عالم علامہ زرقانیؒ نے بھی علامہ ابن العربیؒ کا مذکورہ

قتباس نقل کرنے کے بعد انھی کی تائید کی ہے، اور لکھا ہے کہ:

وکذا رجح ابن عبد البر القول الثالث، وقال: انه اعدل المذاهب وعليه اکثر العلماء، ومن حمل عليه الاثارلم تتعارض، وهذا اولى ما اعتقد فيه۔

اسی طرح علامہ ابن عبدالبر مالکیؒ نے بھی تیسرے قول کو ترجیح دی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ تمام مذاہب میں معتدل ترین قول ہے، اور اکثر علماء کا موقف بھی یہی ہے، اور احادیث کی شرح اس طرح کرنے سے ان کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہتا، اور میرے اعتقاد میں یہ راجح ترین بات ہے۔

(شرح الزرقانی علی الموطاّ ص ۳۶۷ ج ۴ باب ۲۶۹)

اس سے واضح ہے کہ علماء مالکیہ میں سے بھی حافظ ابن عبدالبرؒ قاضی ابن العربیؒ اور علامہ زرقانیؒ جیسے جلیل القدر حضرات ممانعت کی احادیث کے پیش نظر حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء کی طرح ہر قسم کی تصویروں کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

۴۱۔ مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ جو تصویریں مجسموں کی شکل میں ہوں ان کا بنانا اور رکھنا بالکل حرام ہے، اور اس پر اُمت کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور جو تصویریں مجسمے کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ کپڑے یا کاغذ وغیرہ پر اس طرح بنی ہوئی ہوں کہ ان کا سایہ نہ پڑتا ہو، ان کے بارے میں بھی فقہاء امت کی بھاری اکثریت کا مسلک یہی ہے کہ وہ ناجائز ہیں، صرف بعض مالکی فقہاء نے ایسی تصویروں کو جائز قرار دیا ہے، لیکن تصویر کی ممانعت سے متعلق جو احادیث ہم نے پیچھے ذکر کی ہیں، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ نقطۂ نظر کمزور اور مجروح ہے، اسی لیے خود مالکی مسلک کے بہت سے فقہاء اور محدثین نے بھی اسے قبول نہیں کیا، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، آپ کی ایک درجن سے زائد احادیث، صحابہ کرامؓ کے تعامل اور فقہاء امت کے اقوال کی روشنی میں نتیجہ یہی برآمد ہوتا ہے کہ تصویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے۔

۴۲۔ البتہ یہ درست ہے کہ ضرورت کے حالات ہر مسئلے میں مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں، لہٰذا اب ہمیں دوسرے سوال کا جائزہ لینا ہے کہ کیا تصویر کشی اور تصویر کا استعمال کسی ضرورت کی بناء پر جائز ہے یا

نہیں؟ اس سوال کے جواب میں جب ہم اسلامی احکام کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے دوسرے مسائل کی طرح تصویر کے مسئلے میں بھی واقعی "ضرورت" اور "حاجت" کا پورا لحاظ رکھا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے باتصویر کپڑے کو بالکل ضائع کرنے کے بجائے اسے فرش وغیرہ میں استعمال کرنے کی اجازت دی، چنانچہ پامال مقامات پر تصویر کا استعمال تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اس کے علاوہ آپؐ نے صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچپن میں گڑیوں کے استعمال کی اجازت دی۔ (ملاحظہ ہو مشکوٰۃ المصابیح، باب الولی فی النکاح مع مرقات المفاتیح، ص ۲۰۶ ج ۶)۔

اسی بنیاد پر فقہاء کرام نے بھی مختلف ضرورتوں کے مواقع پر تصویر کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً امام محمد بن الحسنؒ اپنی کتاب "السیر الکبیر" میں فرماتے ہیں:

وان تحققت الحاجة له إلى استعمال السلاح الذى فيه تمثال فلاباس باستعماله۔

اگر کسی شخص کو ایسے ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت پیش آجائے جس میں تصویر ہو تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

شمس الائمہ سرخسی اسکی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة، كما فى تناول الميتة۔

اس لیے کہ ضرورت کے مواقع حرمت سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسے کہ مُردار کا کھانا (ضرورت کے وقت جائز ہو جاتا ہے)۔

(شرح السیر الکبیر ص ۲۱۰ ج ۳ مطبوعہ دائرۃ المعارف دکن)

اسی طرح گزشتہ دور میں بھی غیر مسلم اقوام چاندی اور سونے کے سکوں پر تصویریں بنایا کرتی تھیں، اور یہ سکے مسلمان ممالک میں بھی چلتے تھے، ان کے بارے میں شمس الائمہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

ان المسلمين يتبايعون بدراهم الاعاجم فيها التماثيل بالتيجان ولا يمنع

أحد عن المعاملة بذالك۔

مسلمان اہل عجم (غیر مسلموں) کے دراھم سے خرید و فروخت کرتے ہیں، حالانکہ ان میں تاج پوشوں کی تصویریں ہیں، اور کوئی شخص ان دراھم سے لین دین کو منع نہیں کرتا۔

(شرح السیر الکبیر ص ۲۷۸ ج ۲)

بلکہ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مسلمانوں کو غیر مسلموں سے جنگ کے دوران مال غنیمت میں سونے کی بنی ہوئی تصویریں مل جائیں تو ان کو توڑ کر استعمال کرنا چاہیے لیکن اگر سونے کے باتصویر سکے ملیں تو ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں، ان کو جوں کے توں استعمال کر سکتے ہیں، انھی سکوں کے بارے میں فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ ایسے مصور سکوں کو لے کر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ:

لاباس بأن يحمل الرجل في حال الصلاة دراهم العجم وان كان فيها تمثال الملك على سريره وعليه تاجه۔

اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ انسان نماز کی حالت میں اہل عجم (غیر مسلموں) کے دراھم اٹھائے ہوئے ہو، اگرچہ ان دراھم پر بادشاہ کی تصویر ہوتی ہے جو اپنے تخت پر بیٹھا ہوتا ہے اور اس کے سر پر تاج ہوتا ہے۔ (شرح السیر الکبیر ص ۲۱۲ ج ۳)

ان تمام احکام سے ظاہر ہے کہ ضرورت اور شدید حاجت کے مواقع پر تصویر کا استعمال جائز ہے۔

۴۳۔ اب میں خاص طور پر شناختی کارڈ کے مسئلے کی طرف آتا ہوں، نیشنل رجسٹریشن ایکٹ ۱۹۷۳ء کے اس حکم کا منشا یہ ہے

کہ ایک طرف ملک کے ہر شہری کا ریکارڈ حکومت کے پاس محفوظ رہے اور دوسری طرف اس کی شناخت آسان ہو، اس میں شک نہیں کہ شہریوں کی شناخت کا تعین اس دور میں ایک ضرورت بن چکا ہے، ملکوں کی آبادی میں بے حد اضافہ ہو چکا ہے، جرائم جعل سازیوں اور سازشوں کے نت

نئے طریقے ایجاد ہو چکے ہیں، لہٰذا موجودہ تمدنی نظام میں انسانوں کی شناخت کے لیے تصویر کا استعمال ایک ضرورت یا شدید حاجت بن کر سامنے آ گیا ہے، دنیا بھر میں پاسپورٹ اور ویزا وغیرہ میں تصویر کی پابندی ایک بین الاقوامی ضرورت بن گئی ہے، اور کسی بھی ملک کے لیے اس پابندی کے معاملے میں دنیا سے الگ تھلگ رہ کر جعلسازی کے مسائل پر قابو پانا انتہائی مشکل ہو گیا ہے، اور بلا شبہ ایسے حالات ہو چکے ہیں جن کے پیشِ نظر ضرورت کی حد تک کسی ناجائز چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے..... شناخت کی واقعی ضرورت کی بناء پر احکام میں لچک کی ایک نظیر یہ ہے کہ فقہاء کرام نے گواہی کے موقع پر جب شناخت کی ضرورت ہو تو عورت کے لیے چہرہ کھولنے کو جائز قرار دیا ہے، (ملاحظہ ہو فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۶۸ ج ا کتاب النکاح) شناختی کارڈ اور پاسپورٹ میں شناخت کے تعین کے لیے تصویر کے استعمال کی ضرورت یقیناً اس گواہی کی ضرورت سے زیادہ ہے، اس لیے اس ضرورت کے لیے شناختی کارڈ پر تصویر چسپاں کرنے کی پابندی کو قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔

۴۴۔ مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ناقابلِ انکار احادیث کی رُو سے تصویر بنانا اور رکھنا دونوں ناجائز ہیں، خواہ وہ تصویر مجسمے کی شکل کی ہو یا نقوش کی شکل میں، البتہ جہاں شناخت کے مقصد کے لیے واقعی ضرورت داعی ہو، وہاں ضرورت کی حد تک تصویر بنانے یا اس کے استعمال کی اجازت ہے لیکن اس سے ان تصاویر کا جواز پیدا نہیں ہوتا جو کسی واقعی ضرورت کے بغیر محض سجاوٹ، مشغلے Hobby یا پروپیگنڈے کے لیے بنائی جاتی ہیں، اور جن کا آج عام رواج ہو چکا ہے۔ یہ بلا ضرورت تصویریں یقیناً اسلام کے خلاف ہیں، لیکن شناختی کارڈ کے مقصد کے لیے تصویر کا استعمال ضرورت کی بناء پر جائز ہے، اور ضرورت کی بناء پر یہ جواز بھی قرآن وسنت ہی سے مستنبط ہے۔

۴۵۔ اپیل کنندہ کے فاضل وکیل نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ تصویر کی پابندی کے باوجود دنیا میں دھوکہ فریب کا بازار گرم ہے، اور ایک کی جگہ دوسرے کی تصویر استعمال ہو جاتی ہے، اس لیے تصویر اس ضرورت کو پورا نہیں کرتی، لیکن ہماری نظر میں یہ دلیل درست نہیں، بلاشبہ تصویر کی

پابندی سے دھوکہ فریب بالکلیہ ختم نہیں ہوا، لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اس کے ذریعہ جعلسازی کے ایک اہم راستے کا بڑی حد تک سدباب ہو جاتا ہے، اور اگر یہ پابندی اٹھالی جائے تو جعلسازی کا بازار کہیں زیادہ گرم ہو جائے گا۔

۴۶۔ فاضل وکیل موصوف نے آخر میں یہ تجویز بھی پیش کی کہ اگر شناختی کارڈ کے قانون کو باقی رکھنا ضروری ہی ہو تو کم از کم اس میں یہ استثناء ہونا چاہیے کہ جو لوگ تصویر کھنچوانے کو ناجائز سمجھتے ہوں وہ اس پابندی سے مستثنیٰ ہوں گے...... لیکن ہمارے لیے اس تجویز سے اتفاق بھی ممکن نہیں اس لیے کہ اگر شناختی کارڈ پر تصویر چسپاں کرنے کا قانون قرآن وسنت کے خلاف ہے تو یہ قانون سب کے لیے کالعدم ہونا چاہیے، اور اگر اس قانون سے قرآن وسنت کے احکام کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی تو یہ سب پر یکساں طور سے نافذ ہونا چاہیے، عام ملکی قوانین میں اس قسم کا استثناء رکھنا عملاً ممکن بھی نہیں، اور اس سے قانون کا اصل مقصد بھی فوت ہو جاتا ہے، قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے ہم بحث کر چکے ہیں، اور اس کے بعد اس سلسلے میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ شناختی کارڈ کے لیے تصویر کے استعمال کی شرعاً گنجائش ہے، لہٰذا قومی رجسٹریشن ایکٹ ۱۹۷۳ء کے اس حکم سے جس کی رو سے شناختی کارڈ پر تصویر کا چسپاں کرنا لازمی قرار دیا گیا ہے، قرآن وسنت کے احکام کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔ واللہ سبحانہ اعلم

۴۷۔ اپیل کنندہ کا اعتراض اس حد تک درست ہے کہ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں تصویر کو مطلق اور غیر مشروط طور پر جائز قرار دیدیا ہے، حالانکہ سنت کے واضح احکام کے تحت بلا ضرورت تصویر سازی اور تصویر کا استعمال جائز نہیں، چنانچہ اس بارے میں وفاقی شرعی عدالت کے اس موقف سے اتفاق نہیں کرتا، البتہ جہاں تک قومی رجسٹریشن ایکٹ میں تصویر کو لازمی قرار دینے کا تعلق ہے، اس کے بارے میں ہم وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو بحال رکھتے ہیں اور ان ملاحظات کے ساتھ یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے۔

(محمد تقی عثمانی)

شفعہ کے رائج الوقت قوانین قرآن وسنت کے خلاف ہیں

ان قوانین کو قرآن وسنت کے مطابق بنانے کے لیے سپریم کوٹ کا فیصلہ

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَعَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُوْنَ

شفعہ کے رائج الوقت قوانین

قرآن و سنت کے خلاف ہیں

ان قوانین کو قرآن و سنت کے

مطابق بنانے کے لیے سپریم کورٹ کا فیصلہ

شفعہ کے متعدد قوانین جو وفاقی اور صوبائی سطحوں پر نافذ ہیں، انھیں قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا تھا وفاقی شرعی عدالت نے ۱۹۸۱ء میں اپنے ایک اکثریتی فیصلے کے ذریعے یہ درخواستیں خارج کردیں، درخواست کنندگان نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ میں اپیل دائر کی، سپریم کورٹ نے یہ اپیلیں منظور کرتے ہوئے حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ یکم جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو شریعت کے مطابق بنالے، یہ قوانین مذکورہ تاریخ سے اس فیصلے کے تحت کالعدم ہو جائیں گے۔ سپریم کورٹ کی اس بنچ میں جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے جو فیصلہ لکھا ہے، وہ ذیل میں پیش خدمت ہے۔

۱۔ ان مقدمات کے سلسلے میں میں نے محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوزہ فاضلانہ فیصلے کا مطالعہ کیا، اس عالمانہ فیصلے میں موصوف نے جن آراء کا اظہار فرمایا ہے اور جن نتائج تک پہنچے ہیں، میں اس سے کلی طور پر متفق ہوں، جس شرح وبسط کے ساتھ موصوف نے شفعہ کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے احکام بیان فرمائے ہیں، وہ شفعہ سے متعلق شریعت کے بنیادی اصول واضح کرنے کے لیے کافی ہیں اور ان کے تکرار کی ضرورت نہیں البتہ مقدمہ کی سماعت کے دوران جو مختلف نکات معرض بحث میں آئے ان کے بارے میں چند

ضروری باتیں اس فیصلے میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیر نظر مقدمات میں موضوع کے لحاظ سے ہمارے سامنے بنیادی طور پر چار مسئلے تصفیہ طلب ہیں:

(۱) سنت رسول اللہ ﷺ اور اس کی متابعت میں اسلامی فقہ کے اندر شفعہ کے حقداروں کی جو تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، یعنی:

(الف) شریک ملکیت۔

(ب) شریک حقوق اراضی مملوکہ۔

(ج) پڑوسی۔

آیا کسی لیجسلیچر کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ ان قسموں میں کسی قسم کا اضافہ کر کے شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار پیدا کرے، اور اگر کوئی قانون ایسے کسی چوتھے حقدار کی گنجائش پیدا کرے تو وہ قرآن وسنت سے متصادم ہو گا یا نہیں؟

(۲) شفعہ کے مذکورہ بالا تین حقداروں کے درمیان ترجیح کے لحاظ سے جو ترتیب سنت یا اسلامی فقہ سے سمجھ میں آتی ہے، اس ترتیب کو بدل کر کوئی مختلف ترتیب مقرر کرنا قرآن وسنت سے متصادم ہو گا یا نہیں؟

(۳) سنت نے شخصی ملکیت کی ہر جائیداد غیر منقولہ پر شفعہ کا حق عائد کیا ہے، کیا کسی حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جائیداد غیر منقولہ کی بعض خاص خاص قسموں کو شفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر دے؟

(۴) شفعہ کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کرنا اسلامی احکام کی رو سے درست ہے یا نہیں؟

۳۔ ان مسائل سے متعلق اپنی تحقیق کا حاصل ترتیب وار پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے پہلے ایک حقیقت کی وضاحت ضروری ہے:

۴۔ اسلام میں شفعہ کے قانون کی حیثیت کسی مستقل قانون کی نہیں، بلکہ یہ بیع وشراء کے عام قانون میں ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے قرآن وسنت کی رو سے بیع کا عام قانون یہ ہے کہ بیع فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے، کوئی بھی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا،

اور اگر فریقین بیع پر راضی ہو جائیں، (جبکہ بیع شریعت کے قوانین کے مطابق درست ہو رہی ہو) تو کسی بھی تیسرے فریق کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس باہمی رضامندی کے سودے میں مداخلت کر کے اسے ختم کرائے، اس سلسلے میں قرآن وسنت کے احکام مندرجہ ذیل ہیں:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْآ اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (النساء: ۲۹)

"اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جو تمھاری باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو"

یہ آیت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ کسی دوسرے شخص کا مال، خواہ بیع اور تجارت ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو، اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں۔

اسی طرح ارشاد ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْآ اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ (البقرہ: ۱۸۸)

"اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے پر مت کھاؤ، اور ان معاملات کو اس غرض سے حکام کے پاس نہ لے جاؤ، کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، حالانکہ تم جانتے ہو۔"

۵۔ اسی طرح اصل قانون یہ ہے کہ ہر جائز معاہدہ جو فریقین کے درمیان ہوا ہو، کسی تیسرے کی مداخلت کے بغیر اپنے منطقی انجام کو پہنچے، فریقین اس معاہدے کے مطابق عمل کریں، اور دوسرے لوگ اس جائز معاہدے کا احترام کریں، قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ۔ (المائدة: ۱)

"اے ایمان والو! معاہدات کو پورا کرو۔"

نیز ارشاد ہے:

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ (الاسراء :٣٤)

"اور معاہدے کو پورا کرو، بلاشبہ معاہدے کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

٦۔ اسی طرح رسول کریم سرور دو عالم ﷺ کے بہت سے ارشادات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، کہ فریقین کی رضامندی کے بغیر بیع درست نہیں ہوتی، اور معاہدے میں کسی تیسرے شخص کو مداخلت کا حق نہیں، ارشاد ہے،

"لا یحل مال امری الا بطیب نفس منه"

"کسی شخص کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں"

(مشکوٰۃ المصابیح، ج ا ص ۲۵۵، قدیمی کتب خانہ، کراچی، بحوالہ شعب الایمان للبیھقی، و مجمع الزوائد، ج ۴ ص ۱۷۲، بحوالہ ابو یعلی)

ایک اور حدیث میں، جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو حمید ساعدی سے مروی ہے، آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا یحل لمسلم ان یاخذ عصا اخیه بغیر طیب نفس منه۔"

"کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اسکی خوشدلی کے بغیر لے۔"

(موارد الظمان الی زوائد ابن حبان، للہیثمی ص ۲۸۳ المطبعۃ السلفیہ، الروضۃ)

یہی حدیث مسند احمد اور مسند بزار میں بھی مزید تفصیل کے ساتھ مروی ہے، اور علامہ ہیثمی اس سند کی تحقیق کے بعد فرماتے ہیں: "رجال الجمیع رجال الصحیح" یعنی ان تمام روایات کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

(مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴، دار صادر، بیروت)

نیز حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر:

رسول اللہ ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا

ہو۔"

سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب النہی عن بیع المضطر، حدیث نمبر ۳۳۸۲)

مزید حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا یبیع بعضکم علی بعض"

"تم میں سے کوئی شخص دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے"

(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب نمبر ۵۸ حدیث نمبر ۲۱۳۹، و صحیح مسلم، کتاب البیوع باب تحریم الرجل علی بیع اخیہ، حدیث نمبر ۳۶۹۴)

۷۔ اس حدیث میں بیع کی تکمیل کے بعد کسی تیسرے شخص کی مداخلت کو سختی کے ساتھ منع فرمایا گیا ہے، حدیث کے شارحین نے دوسرے کی بیع پر بیع کرنے کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کوئی چیز خریدی، اور بائع نے یہ شرط لگائی کہ تین دن کے اندر اندر اگر میں چاہوں گا، تو یہ بیع منسوخ کردوں گا، اب تیسرا شخص آکر بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے بیع کو منسوخ کردو، میں تم سے یہ چیز زیادہ پیسوں میں خرید لوں گا، آنحضرت ﷺ نے اس تیسرے شخص کی مداخلت کو ناجائز قرار دیا۔

۸۔ بلکہ فریقین کے معاہدے کے احترام کا عالم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان ابھی بیع مکمل نہ ہوئی ہو، اور ابھی بھاؤ تاؤ (Bargaining) ہی ہو رہا ہوں، تو اس وقت بھی کسی تیسرے شخص کے لیے یہ جائز نہیں قرار دیا گیا کہ وہ بیع میں آکر اپنے لیے بھاؤ تاؤ شروع کردے، حضرت ابوہریرہؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا یسم المسلم علی سوم اخیہ"

"کوئی مسلمان اپنے بھائی کے مول بھاؤ پر خود اپنا مول بھاؤ نہ کرے"

(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب نمبر ۵۸، و صحیح مسلم، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۶۹۶)

۹۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لیبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق الله بعضھم من بعض"
"کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے، لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے ایک کو دوسرے سے رزق پہنچائے"۔

(صحیح مسلم، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۷۰۹، وابوداؤد، کتاب الاجارہ حدیث نمبر ۳۴۴۲)

۱۰۔ اس حدیث میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جب کوئی دیہاتی دیہات سے مال لیکر آئے، تو اسے آزادی سے اپنا مال فروخت کرنے دو، اور کوئی شہری اس کا ایجنٹ بن کر اس کا مال فروخت نہ کرے، تا کہ وہ اور اس کے خریدار آزادی سے باہم معاملہ کر سکیں اور ان کے باہم معاملے میں کسی تیسرے کی مداخلت نہ ہو، اس حکم کے ساتھ اس کی جو علت ارشاد فرمائی گئی ہے، وہ اسلام کے معاشی احکام کا ایک بنیادی اصول ہے، اور وہ یہ کہ "لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعے رزق پہنچائے"۔

اس اصول کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ جب افراد باہمی رضامندی سے کوئی جائز معاملہ کر رہے ہوں، تو کسی تیسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان کے درمیان دخل اندازی کر کے اس معاملے کو خراب کرے، یا اس کی نوعیت میں کوئی تبدیلی پیدا کرے۔

۱۱۔ شفعہ میں مذکورہ بالا احکام اور اصول کی دو طرح خلاف ورزی پائی جاتی ہے۔

(۱) دو اشخاص نے باہمی رضامندی اور خوشدلی کے ساتھ بیع کا جو جائز معاملہ کیا تھا، تیسرا شخص (یعنی شفیع) اس میں مداخلت کرتا ہے، اور اسے اپنے منطقی انجام تک پہنچنے سے روکتا ہے۔

(۲) جب کسی شخص کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جاتا ہے، تو وہ اصل خریدار سے اس کی رضامندی اور خوشدلی کے بغیر، زبردستی جائیداد خریدتا ہے:۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن و سنت کے ان احکام کے خلاف ہیں، جو اوپر بیان کیے گئے، لہٰذا اگر شفعہ کو جائز قرار دینے کے لیے آنحضرت ﷺ کے خصوصی (Specific) احکام نہ ہوتے، تو قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں شفعہ کسی بھی شخص کے لیے جائز نہ ہوتا، اور اس صورت میں اگر کوئی قانون شفعہ کو جائز قرار دیتا تو وہ یقیناً قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام سے متصادم ہوتا۔

۱۲۔ لیکن شفعہ اس بناء پر شرعاً جائز قرار پایا، کہ اسے جائز کرنے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت میں خصوصی (Specific) احکام عطا فرمائے (یہ احکام ان احادیث سے واضح ہیں جو محترم جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں ذکر فرمائی ہیں) لہٰذا شفعہ کے ان احکام کی حیثیت بیع کے مذکورہ بالا احکام کے مستثنیات (Exceptions) کی ہے جن کا قاعدہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی حد میں محدود رہتے ہیں، ان پر قیاس کر کے استثناء کو مزید وسیع نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے افراد کو شفعہ کی اجازت دی ہے، حق شفعہ انھی تک محدود رہیگا، اس کو اس کے آگے وسیع نہیں کیا جاسکے گا۔

۱۳۔ وفاق پاکستان کے فاضل وکیل جناب سید ریاض الحسن گیلانی صاحب نے اپنی بحث کے دوران یہ دلیل پیش کی، کہ احادیث میں شفعہ کے تین حقدار بیان کیے گئے ہیں، لیکن کسی چوتھے حقدار کی نفی نہیں کی گئی، لہٰذا اگر کسی قانون کے ذریعہ کوئی چوتھا حقدار پیدا کردیا جائے، تو اس سے ان احادیث کی خلاف ورزی نہیں ہوگی، اس لیے ایسے قانون کو قرآن وسنت سے متصادم نہیں کہا جاسکتا۔

۱۴۔ لیکن شفعہ کے سلسلے میں قرآن وسنت کے احکام کی جو صورتحال میں نے اوپر بیان کی ہے، اس سے فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل کا خود بخود جواب ہو جاتا ہے صورتحال دراصل یہ ہے کہ قرآن وسنت کے وہ ارشادات جن کا ذکر میں نے اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۴ سے ۹ تک کیا ہے ان کا تقاضا یہ تھا کہ شفعہ جائز ہی نہ ہوتا، لہٰذا ان عمومی احکام کے بعد شفعہ کے ناجائز ہونے کے لیے کسی خصوصی (Specific) دلیل کی ضرورت نہیں، ہاں! اس کے جائز ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، شفعہ کے تین حقداروں کے سلسلے میں چونکہ یہ دلیل سنت رسول اللہ کی شکل میں آگئی اس لیے ان کے حق میں شفعہ جائز قرار پایا، اب تین حقداروں کے سوا تمام افراد کے حق میں قرآن وسنت کے عام ارشادات کے تحت (جن کا ذکر فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں گزرا ہے) شفعہ اپنی اصل کے مطابق ممنوع رہے گا، اس کی ممانعت کے لیے الگ سے قرآن وسنت کے خصوصی ارشاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان کے علاوہ چوتھا شخص بھی شفعہ کا حقدار ہوسکتا ہے تو اپنے اس عمل کو قرآن وسنت کے مطابق ثابت کرنے کی ذمہ داری اس کی ہے، کہ وہ قرآن وسنت کا کوئی خصوصی حکم پیش کرے جو اس چوتھے شخص کو بھی شفعہ کا حق دیتا ہو، فاضل

ایڈووکیٹ قرآن کریم یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسا حکم ہمیں نہیں دکھا سکے جو ان تین قسموں کے علاوہ شفعہ کی کسی چوتھی قسم پر دلالت کرتا ہو، لہٰذا کسی چوتھے حقدار کو شفعہ کا حق دینا قرآن و سنت کے ان ارشادات سے یقیناً متصادم ہوگا، جو فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں ذکر کیے گئے ہیں۔

۱۵۔ فاضل ایڈووکیٹ کی دوسری دلیل یہ تھی کہ شفعہ کے تین قسم کے حقداروں کو یہ حق اس علت کی بناء پر دیا گیا ہے کہ بیع کے نتیجے میں ان کو نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا اگر یہ علت کسی اور شخص کے ساتھ بھی موجود ہو، یعنی اس کو بھی بیع سے نقصان پہنچ سکتا ہو تو اس کو بھی قیاس کے ذریعہ اسی طرح حق شفعہ دیا جا سکتا ہے، جیسے تین حقداروں کو دیا گیا۔

۱۶۔ اس میں شک نہیں کہ "قیاس" (Anology) اسلامی قانون کے مآخذ میں سے ایک اہم ماخذ ہے لیکن اس پر عمل کرنے کے لیے کچھ ضروری شرائط ہیں، جن کے بغیر قیاس درست نہیں ہوتا، ان میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ جو قانون خود خلاف قیاس ہو (یعنی وہ عام اصولوں کے برخلاف قرآن و سنت کی کسی خاص نص کی بناء پر اس طرح ثابت ہوا ہو کہ اگر وہ نص موجود نہ ہوتی، تو عام اصول کے مطابق وہ حکم ثابت نہ ہوتا) تو ایسے قانون پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، یہ اسلامی فقہ (Jurisprudence) کا ایک مسلمہ اصول ہے، جس پر ہر مکتب فکر کے فقہاء متفق رہے ہیں، مثلاً اصول فقہ کے مستند ترین عالم علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں:

منها لحكم الاصل ان لايكون حكم الاصل (معدولا) به......(عن سنن القياس) اى طريقه۔

قیاس کی ایک شرط یہ ہے کہ اصل (یعنی جس حکم پر قیاس کیا جارہا ہے) کا حکم قیاس کے عام طریقوں سے ہٹا ہوا نہ ہو۔

التقریر والتحریر، ص۲۶۱ ج ۳، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۸۳ء

اصول فقہ کے ایک دوسرے عالم علامہ خبازی تحریر فرماتے ہیں:

ما لايدرك باالرأى لا يمكن تعديته الااذا كان غيره فى معناه فى كل وجه بحيث يعلم يقيناً أنها لايفترقان إلاّ فى الإسم

جو حکم (قرآن و سنت کی کسی نص کے بغیر) محض رائے اور قیاس سے معلوم نہ

ہو سکتا ہو، (اور صرف کسی نص کی بناء پر ثابت ہوا ہو) اسے مزید وسیع نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ کوئی دوسری چیز ہر اعتبار سے بالکلیہ حکم منصوص کے معنی میں ہو، کہ یقینی طور پر دونوں میں سوائے نام کے کوئی فرق نہ پایا جاتا ہو۔

(المغنی فی اصول الفقہ، للخبازی ص ۲۹۲ طبع مکہ مکرمہ ۱۴۰۳ھ)

۱۷۔ یہ دو اقتباسات محض مثال کے طور پیش کیے گئے ہیں، ورنہ اصول فقہ کی کوئی کتاب اس مسلمہ قاعدہ سے خالی نہیں، اور یہ قاعدہ قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح میں اس درجہ طے شدہ ہے کہ معتزلہ بھی جو عقلیت پرست مشہور ہیں، اس قاعدہ کے قائل رہے ہیں، چنانچہ مشہور معتزلی عالم ابو الحسین بصری اصول فقہ پر اپنی معروف کتاب "المعتمد" میں لکھتے ہیں:

إعلم أنه إذاتقررت في الاصول أحكام معلومة، ويثبت بخبر من الأخبار في شيئ من الأشياء حكم مخالف لمايقتضيه قياس ذالك الشيئ على تلك الأصول، فمعلوم أن القياس على ذالك الشيئ يوجب خلاف مايوجبه القياس على تلك الأصول۔

واضح رہے کہ جب شریعت میں کچھ اصولی احکام طے شدہ ہوں، اور پھر کسی حدیث سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو، جو ان اصولی احکام کے قیاس کے خلاف ہو۔ تو یہ بات یقینی ہے کہ اگر اس حدیث کے حکم پر کچھ اور چیزوں کو قیاس کر کے اس کا حکم آگے وسیع کیا جائے گا، تو اس سے ان اصولی احکام کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ (جو پہلے سے طے شدہ تھے)

(المعتمد فی اصول الفقہ، ابو الحسین المعتزلی، ص ۲۶۲ ج ۲، بیروت ۱۹۸۳ء)

۱۸۔ میں قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں یہ واضح کر چکا ہوں، کہ شفعہ کا قانون خلاف قیاس ہے یعنی عام اصولوں سے ہٹ کر ایسی احادیث نبوی ﷺ کی بناء پر اسے جائز نہ کہا جاتا، لہٰذا وہ صرف انھیں صورتوں کی حد تک محدود رہے گا، جو مذکورہ احادیث نبوی ﷺ میں مذکور ہیں، ان پر قیاس کر کے یہ حکم دوسری صورتوں تک وسیع نہیں کیا جاسکتا۔

۱۹۔ فاضل ایڈووکیٹ نے ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا کہ کوئی خلاف قیاس چیز پر مزید قیاس نہیں ہو سکتا۔

اس سے مراد وہ احکام ہیں، جن کی کوئی حکمت یا مصلحت یا کوئی دنیوی مقصد سمجھ میں نہ آتا ہو، اور ایسا عموماً عبادات میں ہوتا ہے، کہ ان کا کوئی دنیوی مقصد بسا اوقات واضح نہیں ہوتا، لہٰذا عبادات سے متعلق احکام میں قیاس نہیں ہو سکتا، لیکن شریعت نے عبادات کے ماسوا معاملات اور زندگی کے دوسرے امور میں جو احکام عطا فرمائے ہیں ان کے پیچھے کوئی ایسا مقصد یا ان کی ایسی مصلحت ضرور ہوتی ہے جس کا فائدہ دنیا ہی میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا ایسے احکام کو خلاف قیاس نہیں کہا جا سکتا، شفعہ کے حکم کا بھی ایک مقصد اور اس کی ایک حکمت ہے، اور وہ یہ کہ شریک یا پڑوسی کو اپنی متصل جائیداد کی فروخت سے نقصان پہنچ سکتا ہے، اس نقصان سے بچانے کے لیے اسے شفعہ کا حق دیا گیا ہے، یہ ایک معقول مصلحت ہے، اور اسے خلاف قیاس نہیں کہا جا سکتا، چنانچہ اگر یہی نقصان مزارع یا وارث کو پہنچ سکتا ہو تو شریک اور پڑوسی پر قیاس کر کے اسے شفعہ کا حق دینے میں کوئی امر مانع نہیں۔

۲۰۔ فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل پر تبصرہ کے لیے چند اصولی نکات کی تشریح ضروری ہے سب سے پہلے تو یہ وضاحت ضروری ہے کہ علمائے اصول فقہ جس حکم کو "خلاف قیاس" کہتے ہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس حکم کا کوئی مقصد نہیں ہوتا، یا اس کی کوئی مصلحت نہیں ہوتی، یہ بات ناقابل انکار ہے کہ اسلام کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ہے، یہاں تک کہ عبادت میں بھی، لیکن "خلاف قیاس" کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹ کر ایک استثناء کی سی حیثیت رکھتا ہے، یہ استثناء بھی یقیناً کسی مصلحت کے پیش نظر کیا جاتا ہے، لیکن اگر وہ حکم "خلاف قیاس" ہے، (یعنی اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹا ہوا ہے) تو استثناء کی مصلحت کی بنیاد پر مزید استثناء کرنا جائز نہیں، یہ بات ایک مثال سے واضح ہو گی:۔

۲۱۔ اسلام کا ایک اصولی حکم یہ ہے کہ کسی بھی انسان کا کوئی عضو کاٹنا (جسے مثلہ کرنا کہتے ہیں) جائز نہیں۔ انتہا یہ ہے کہ عین جنگ میں، جہاں دشمنوں کو قتل کرنا تک جائز ہو جاتا ہے، وہاں بھی ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز قرار نہیں دیا گیا، جس پر بہت سی احادیث شاہد ہیں، لیکن دوسری طرف قرآن کریم کا ارشاد ہے:۔

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔ (سورة المائدة)

"جو کوئی مرد یا عورت چوری کرے اس کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کرتوت کی سزا ہے، اللہ تعالے کی طرف سے سامانِ عبرت، اور اللہ عزت والا اور حکمت والا ہے۔

۲۲۔ اس آیت میں چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ حکم مثلہ کے مذکورہ بالا احکام سے ہٹا ہوا ہے، اور ان احکام کے لحاظ سے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے یہ ایک "خلاف قیاس" حکم ہوا، مگر اس کے "خلاف قیاس" ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس حکم کی کوئی دنیوی مصلحت نہیں ہے یا وہ مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی، بلاشبہ اس حکم کی مصلحت ہے، اور خود قرآن کریم نے اس مصلحت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس حکم کا مقصد چور کو اس کے جرم کی سزا دینا ہے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت حاصل ہو۔

۲۳۔ اس کے باوجود اگر کوئی شخص مصلحت کی بنیاد پر قیاس کرے کہ جس طرح چوری کسی کے جائز قبضے کے خلاف ایک سنگین جرم ہے، اسی طرح دھوکہ دیکر کسی شخص سے ا،ر، ء ہتھیا لینا، یا امانت میں خیانت کرنا بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا جس طرح چوری پر عبرت کے خیال سے ہاتھ کاٹنا جائز ہے، اسی طرح خیانت اور دھوکہ پر بھی اسی مقصد کے تحت ہاتھ کاٹنا جائز ہونا چاہیے، تو ظاہر ہے کہ یہ قیاس بالکل غلط ہوگا، اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہی ہوگی کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم "خلاف قیاس" ہے، لہٰذا اس پر مزید قیاس جائز نہیں۔ اب اگر کوئی جرم چوری سے بھی کہیں زیادہ سنگین سامنے آجائے، تو چوری پر قیاس کرتے ہوئے اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وہ مثلہ کے عمومی احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔

۲۴۔ واقعہ یہ ہے کہ جس حکم کو "خلاف قیاس" کہا جاتا ہے، ہمیشہ اس کی مصلحت و حکمت نامعلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی چار صورتیں ہوتی ہیں جو عام طور سے علماء اصول فقہ نے بیان فرمائی ہیں، یہاں ان تمام صورتوں کا ذکر تو موجب تطویل ہوگا، لیکن جو صورت ہمارے زیرِ بحث مسئلے سے متعلق ہے، وہ تاریخ اسلام کے معروف نابغہ (Genius) حضرت امام غزالی کے الفاظ میں

مندرجہ ذیل ہے:

القسم الرابع فی القواعد المبتدأة العديمة النظير، لايقاس عليها مع انه يعقل معناها، لانه لايوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع، والمانع من القياس فقد العلة فی غير المنصوص فكانه معلل بعلة قاصرة۔

"خلاف قیاس" احکام کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے نئے ہوتے ہیں، اور ان کی کوئی نظیر موجود نہیں ہوتی، ان احکام پر کسی اور حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، باوجودیکہ ان کی حکمت و مصلحت سمجھ میں آتی ہے، اس لیے کہ نص واجماع کے ذریعہ ان احکام کی صورت سامنے آتی ہے، دوسری کسی جگہ اس کی نظیر پائی ہی نہیں جاتی، (جو بالکلیہ ان پر منطبق ہو سکے) ایسے مواقع پر قیاس اس لیے نہیں ہو سکتا کہ غیر منصوص احکام میں وہ علت ہی مفقود ہوتی ہے جو منصوص میں پائی جارہی ہے، گویا بالفاظ دیگر ان کی علت (نہ کہ حکمت و مصلحت) انھی کی حد تک محدود ہوتی ہے۔

آگے حضرت امام غزالیؒ نے اس قسم کے احکام کی ایک طویل فہرست دی ہے، اور اسی کی فہرست کے دوران فرماتے ہیں:

والشفعة فی العقار"

غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حکم بھی اسی قسم میں داخل ہے۔

(المستصفی، للغزالی، ص۸۹ ج۲)

۲۵۔ امام غزالیؒ کی مذکورہ بالا بات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک اور اہم نکتہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے، اور وہ یہ کہ کسی حکم کی علت اور حکمت و مصلحت دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، جن کو آپس میں خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کسی حکم کی علت اس حکم کا وہ بنیادی وصف ہے، جس کو شریعت اس حکم کے واجب العمل ہونے کی علامت (Symbol) قرار دیتی ہے، چنانچہ علماء اصول فقہ "علت" کی تعریف یہ کرتے ہیں:

ماجعل علما علی حکم النص،

وہ وصف جو کسی نص کے حکم کی علامت ہو،

(المغنی، للخبازی ص ۳۰۰ و ۳۰۱)

اس کے برخلاف "حکمت و مصلحت" اس فائدے کا نام ہے، جو اس حکم پر عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ حکم کا دارومدار اسکی علت پر ہوتا ہے حکمت و مصلحت پر نہیں۔

۲٦۔ اس کی آسان مثال وہی چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے، اس حکم میں ہاتھ کاٹنے کی علت "چوری" ہے اور حکمت یہ ہے کہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو، اب امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی حکمت معلوم ہونے کے باوجود یہ حکم خلاف قیاس ہے، اور اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی "علت" ایک محدود علت ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی، ہمارے سامنے اسلام کے وہ واضح اور اصولی احکام موجود ہیں جو یقینی طور پر کسی انسان، یہاں تک کہ دشمن کافر تک کے ہاتھ پاؤں کاٹنے سے منع کرتے ہیں، ان اصولی احکام میں قرآن کریم کی اس آیت نے ایک استثناء پیدا کر دیا، جو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتی ہے، یہ استثناء بھی چونکہ اتنا ہی قطعی اور یقینی ہے اس لیے ہم اس استثناء پر عمل کرنے کے پابند ہیں، لیکن چور کے علاوہ کسی اور جرم کے بارے میں ہم اتنے وثوق اور یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا مجرم ہر اعتبار سے چوری کے ہم معنی ہے، اس لیے چوری پر قیاس کر کے کسی اور جرم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دینا ہمارے لیے جائز نہیں، اور اگر ہم ایسا کریں گے، تو یہ قرآن و سنت کے ان احکام سے متصادم ہوگا، جو کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنے کی ممانعت پر مشتمل ہیں۔

۲۷۔ اس صورتحال کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں شریعت کا کوئی حکم شریعت ہی کے کسی دوسرے حکم میں کوئی استثناء پیدا کرتا ہے، وہاں درحقیقت دو ایسی عام اور خاص مصلحتوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے، جن میں سے ایک کو دوسری پر فوقیت دینے کے لیے انسان کے پاس کوئی لگا بندھا عقلی فارمولا موجود نہیں ہوتا، اور اس کے تعین میں رائیں مختلف ہو سکتی ہیں، ایسے مواقع پر صاحب شریعت (یعنی قرآن و سنت) کی طرف سے یہ طے کر دیا جاتا ہے، کہ استثناء کے موقع پر

خصوصی مصلحت عمومی مصلحت پر فوقیت رکھتی ہے، شریعت کے اس فیصلے سے یہ مسئلہ اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ شریعت کے ماننے والے تمام افراد اسے تسلیم کر لیتے ہیں، ایسے ہی استثنائی احکام کو "خلاف قیاس" کہا جاتا ہے۔

۲۸۔ مشہور شافعی فقیہہ و محدث شیخ عزالدین بن عبدالسلام اسلام کے احکام کی مصلحتوں کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "قواعد الاحکام" میں لکھتے ہیں:

اعلم، ان الله شرع لعباده السعی فی تحصیل مصالح عاجلة و اجلة تجمع کل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنی منها مافیه ملابسته مشقة شدیدة، اومفسدة تربی علی تلك المصالح وکذالك شرع لهم السعی فی درء مفاسد فی الدارین، اوفی احدهما، تجمع کل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنی منها مافی اجتنابه مشقة شدیدة اومفسدة تربی علی تلك المفاسد، وکل ذلك رحمة لعباده و نظر لهم، ورفق، ویعبر عن ذالك کله بما خالف القیاس و ذلك جار فی العبادات، والمعارضات وسائر التصدیقات۔

یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے ذمہ یہ لازم کیا ہے کہ وقتی اور پائیدار مصلحتوں کو حاصل کرنے کی کوشش کریں، (اس غرض کے لیے کچھ کام کرنے کا حکم دیا ہے) یہ تمام مصلحتیں اکثر ایک مشترک علت میں جمع ہو جاتی ہیں، لیکن پھر اس علت سے نکلنے والے بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر عمل کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے جو عمومی مصلحتوں سے زیادہ بڑھ جاتی ہیں، ایسے مواقع پر شریعت ان عمومی احکام میں کچھ مستثنیات پیدا کر دیتی ہے اسی طرح شریعت نے بندوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ دنیا اور آخرت دونوں یا ان میں سے کسی ایک میں خرابی پیدا کرنے والے اسباب کو دور کریں۔ (اور ایسے کاموں سے دور رہیں، جو یہ خرابی پیدا کر سکتے ہوں) ایسی خرابیاں بھی عموماً ایک مشترک علت

میں جمع ہوتی ہیں، (اور اس علت کے تحت آنے والے تمام کام ممنوع ہو جاتے ہیں) لیکن ان ممنوعات میں سے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے اجتناب کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے، یا ان کے کرنے میں کوئی ایسی مصلحت ہوتی ہے جو اس کے مفاسد سے بڑھ جاتی ہے، ایسے موقع پر شریعت ممانعت کے عمومی احکام میں استثناء پیدا کر دیتی ہے، یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر رحمت اور ان کے ساتھ نرمی اور شفقت کا معاملہ کرنے کے لیے فرماتے ہیں اس قسم کے مستثنیات ہی کو "خلاف قیاس" کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے (جس پر مزید قیاس جائز نہیں) اور یہ خلاف قیاس امور عبادات میں بھی پائے جاتے ہیں، معاملات میں بھی اور ان احکام میں جن کی تصدیق ہمارے لیے ضروری ہے۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ص ۱۳۸ ج ۲ مطبوعہ مکہ مکرمہ)

۲۹۔ لیکن عمومی اور خصوصی مصلحتوں کے اس ٹکراؤ میں ایک دوسرے پر ترجیح دینے کا یہ کام اگر قرآن وسنت نے عقل انسانی پر نہ چھوڑا ہو تو اس کا فیصلہ وحی الٰہی کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔

۳۰۔ مثال کے طور پر چوری کی مذکورہ بالا مثال میں دو مختلف مصلحتیں اس طرح ٹکرا رہی ہیں کہ ایک طرف انسانی جان کا اس درجہ احترام قائم رکھنا مقصود ہے کہ کوئی بھی شخص کسی بھی انسان کو اس کے کسی عضو سے محروم نہ کر سکے، اگر انسانی جان کا یہ احترام قائم نہ رہے تو معاشرے میں ایک انارکی پھیل جائے۔ لیکن دوسری طرف ایک اور مصلحت یہ ہے کہ دوسروں کی جان و مال پر دست درازی کرنے والوں کو ایسی سزا ملنی چاہیے کہ وہ دوسروں کے لیے سامان عبرت بن جائیں اب یہ بات کہ کس مقام پر کونسی مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے لیے انسانی عقل کے پاس کوئی ایسا نپا تلا معیار نہیں ہے، جو ہمہ گیر (Universal) اور دو اور چار کی طرح متعین (Determined) ہو، چنانچہ اس معاملے میں انسانی عقلوں میں تفاوت اور اختلاف ہو سکتا ہے کہ کوئی پہلی مصلحت کو مقدم سمجھے، اور کوئی دوسری مصلحت کو، ان جیسے معاملات ہی میں انسان کو وحی کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ خالق کائنات ہی یہ بات بہتر طور پر طے کر سکتا ہے، کہ کس مقام پر دونوں مصلحتوں میں سے کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس نے عام طور پر پہلی مصلحت ہی کو راجح قرار دیا، اور عمومی احکام یہی دیئے کہ کسی کا فر دشمن کے ہاتھ بھی نہ

کاٹے جائیں لیکن چوری کے بارے میں خصوصی (Specific) الفاظ میں یہ بات واضح کر دی کہ اس معاملے میں دوسری مصلحت راجح ہے، اب خواہ کسی شخص کو یہاں بھی پہلی مصلحت راجح معلوم ہوتی ہو، (جیسے ان اہل مغرب کو جو ہاتھ کاٹنے کی سزا پر اعتراض کرتے ہیں) لیکن اللہ کے بندے کی حیثیت سے اسے یہ حکم ماننا ہوگا، اور اس بات پر ایمان رکھنا ہوگا کہ یہاں دوسری مصلحت ہی راجح تھی، اور اس فیصلے کے بعد یہ تنازعہ شریعت کے متبعین کے لیے ختم ہو گیا۔

۳۱۔ لیکن جن معاملات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی (Specific) الفاظ میں ہاتھ کاٹنے کا کوئی حکم نہیں آیا۔ وہاں ہم کسی نپے تلے معیار کی غیر موجودگی میں محض اپنی رائے کی بنیاد پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں قسم کے مجرم کی سزا بھی یہی ہونی چاہیے، اور وہاں بھی دوسری مصلحت راجح ہے، اگر ہم ایسا کریں گے تو نہ صرف یہ کہ یہ بات ان عمومی احکام کے خلاف ہوگی جو پہلی مصلحت کے تحت کے لیے دیئے گئے ہیں، بلکہ پھر استثناء کے اس سلسلے کو کسی حد پر روکنا ممکن نہ رہیگا، آج کوئی دوسرا شخص اپنی رائے سے ایک مجرم کو چور کے حکم میں قرار دیکر اس کا ہاتھ کاٹنے کا قانون بنا دیگا۔ کل کوئی شخص اسی قیاس کو مزید وسیع کر کے مجرموں کی کسی اور کیٹگری کو اسی حکم میں شامل کر سکے گا۔ پرسوں کوئی اور شخص اس فہرست میں مزید اضافہ کرے گا، اور اس طرح انسانی جان کے احترام کے وہ اصل قوانین اتنے سمٹتے چلے جائیں گے کہ یہ احترام ایک بنیادی اصول کی حیثیت سے اپنا سارا وقار کھو بیٹھے گا۔

۳۲۔ یہی معاملہ "شفعہ" کا بھی ہے، کہ اس میں دو مصلحتوں کا ٹکراؤ ہے، ایک طرف انسانی معاشرے کی بنیادی مصلحت یہ ہے کہ بیع و شراء کے معاملات کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا جائے۔ ان کے کیے ہوئے جائز معاہدات اور معاملات کا احترام کیا جائے، اور کسی تیسرے شخص کو اس بات کا حق نہ دیا جائے کہ وہ ان میں مداخلت کر کے ان میں سے کسی فریق پر زبردستی اپنا فیصلہ ٹھونسنے کی کوشش کرے، چنانچہ اس بنیادی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن و سنت نے وہ احکام عطا فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۴ سے ۹ تک گزر چکی ہے۔

۳۳۔ لیکن دوسری طرف ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان بیع و شراء کے معاہدے سے کسی تیسرے شخص کو ایسا نقصان نہ پہنچنا چاہیے جس سے اس کو خود اپنی جائیداد کے استعمال میں تکلیف ہو، اب یہ بات کہ کس مقام پر کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے تعین

کے لیے ہمارے پاس کوئی ایسا پیمانہ نہیں ہے جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں پہلی مصلحت پر دوسری مصلحت راجح ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں وحی کی رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں۔ سنت نے (جو وحی کی ایک صورت ہے) خاص طور پر شفعہ کے تین حقداروں کے بارے میں یہ طے کر کے بتادیا کہ ان کے معاملے میں دوسری مصلحت کا لحاظ زیادہ ضروری ہے۔ لہٰذا اس حکم کے پابند ہیں۔ خواہ ہماری ذاتی رائے میں یہاں بھی پہلی مصلحت راجح معلوم ہوتی ہو۔

۳۴۔ لیکن ان تینوں حقداروں کے سوا کسی اور شخص کے بارے میں محض ہم اپنی ذاتی رائے سے یہ بات یقینی طور پر متعین نہیں کر سکتے کہ اس کے بارے میں دوسری مصلحت ہی راجح ہوگی، کیونکہ ان مصلحتوں کے ٹھیک ٹھیک تولنے کا ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں کس مصلحت کا پلہ جھکا ہوا ہے؟ ایسے حالات میں اگر ہم اپنی رائے اور مزعومہ قیاس کی بنیاد پر شفعہ کے حکم کو وسیع کرنے کی کوشش کریں گے، تو یہ سلسلہ بھی کسی حد پر نہیں رک سکے گا۔ زیر بحث مسئلہ محض مزارع اور وارث کا نہیں بلکہ ایک اصول ہے، آج ہم ایک قیاس کے ذریعہ مزارع اور وارث کی مصلحت کو پہلی مصلحت پر مقدم کرینگے کل کوئی شخص اسی قیاس کی بنیاد پر غیر زرعی جائیداد کے کرایہ دار کو اسی حکم میں شامل کر سکتا ہے، پرسوں بیچنے والے کے دوسرے رشتہ دار اسی مصلحت کے راجح ہونے کا دعوی کر سکتے ہیں، کہ کم از کم وارث کے بعد دوسرے درجے میں انھیں شفعہ کا حقدار قرار دیا جائے۔ اس کے بعد منقولہ جائیداد کو بھی غیر منقولہ جائیداد پر قیاس کر کے اس میں شفعہ کا حق ثابت کیا جا سکتا ہے، بلکہ بیع کے تقریباً ہر معاملے میں کوئی نہ کوئی تیسرا شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس بیع کے نتیجے میں کسی نہ کسی اعتبار سے اسے کوئی نقصان پہنچا ہے، لہٰذا وہ بھی شفعہ کا حقدار ہے۔ غرض یہ کہ اس خلاف قیاس حق پر قیاس کر کے اسے مزید وسیع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو دنیا میں کوئی بیع حتمی نہیں ہو سکتی، اور بیع و شراء کی آزادی کے وہ احکام جو ایک ہمہ گیر مصلحت پر مبنی ہیں، بالآخر سمٹتے سمٹتے خود ایک استثناء کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔

۳۵۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اصول طے کر لیا جائے کہ بیع و شراء سے متعلق ان احکام کے باوجود جن کا ذکر پیراگراف نمبر ۴ سے نمبر ۹ میں گزرا ہے، قرآن و سنت کی رو سے لیجسلیچر کو اختیار ہے کہ وہ جہاں مصلحت سمجھے، وہاں شفعہ کے حکم کو مزید وسیع کر لے، اور پھر وہ

کسی مصلحت کی بنیاد پر کسی نئے شخص کو شفعہ کا قانونی حقدار قرار دیدے، تو مجھے اس بات میں سخت تامل ہے کہ اس صورت میں عدالت ہذا کو ایسا قانون اس بنیاد پر کالعدم کرنے کا حق حاصل ہوگا، کہ ہماری نظر میں لیجسلیچر کی مزعومہ مصلحت قابل ترجیح نہیں اس لیے کہ عدالت ہذا کو جو فریضہ سونپا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ رائج الوقت قوانین کو صرف اس نقطۂ نظر سے جانچے کہ وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں یا نہیں؟ لہٰذا اگر کسی معاملے میں یہ عدالت اصولی طور پر یہ طے کردے کہ اس معاملے میں لیجسلیچر جو مصلحت سمجھے، اس کے مطابق اسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہے، تو پھر بظاہر اس مصلحت کے وزنی یا غیر وزنی ہونے کا فیصلہ عدالت ہذا کا کام نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس فیصلے کا تعلق عدالت ہذا سے کم اور مقننہ سے زیادہ ہے، لیکن مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں یہ بات کسی شک کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے، کہ شفعہ کے تین حقداروں پر قیاس کر کے اس استثنائی حق کو مزید وسیع کرنا قرآن و سنت کی رو سے لیجسلیچر کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔

۳۶۔ اسلام میں لیجسلیچر یا مقننہ مغربی تصورات کے مطابق جو چاہے، قانون بنانے کے لیے آزاد نہیں ہے بلکہ اس کا یہ اختیار قرآن و سنت کے احکام کے تابع ہے۔ اور لیجسلیچر پر یہ پابندی دستور پاکستان میں بھی تسلیم کی گئی ہے۔ اور اس کو فی الجملہ یقینی بنانے کے لیے بھی وفاقی شرعی عدالت اور عدالت عظمیٰ کی شریعت ایپلیٹ بینچ کا قیام عمل میں آیا ہے، لہٰذا جن معاملات میں قرآن و سنت نے از خود کوئی خصوصی یا عمومی حکم نہیں دیا۔ جن معاملات کو ہر دور کے مصالح عامہ پر چھوڑا ہے ان میں ہماری مقننہ اپنے اپنے دور کی مصلحتوں کے مطابق قانون سازی کرنے میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ قانون سازی قرآن و سنت کے کسی بھی صریح یا ضمنی (Implied) حکم کے خلاف نہ پڑتی ہو۔ لیکن جن معاملات کے بارے میں قرآن و سنت نے کچھ احکام عطا فرمائے ہیں، ان میں قرآن و سنت کی حیثیت مقننہ کے لیے ایک دستور کی سی ہے۔ اور اس کا کام ٹھیٹھ معنی میں آزاد قانون سازی (Degislation) نہیں ہے بلکہ ایک دستور کی حیثیت میں قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح (Interpretation) اور اس کی متابعت میں قانون کی تنفید (Enactment) ہے۔

۳۷۔ لہٰذا جن معاملات میں قرآن وسنت نے کوئی احکام عطا فرمائے ہوں، وہاں مقننہ کا کام یہ ہے کہ وہ ان احکام کی تشریح و تعبیر کرے۔ اور جب وہ ان احکام کی تشریح و تعبیر کرے گی تو اسے تعبیر (Interpretation) کے معروف اور مسلم اصول استعمال کرنے ہوں گے۔ اور اگر وہ ان اصولوں کو نظرانداز کر کے محض مصلحتوں کی بنیاد پر کوئی ایسا قانون نافذ کر دے جو ان اصولوں کی رو سے قرآن و سنت کے منافی ہو، تو عدالت ہذا کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مفوضہ دائرے میں رہتے ہوئے ایسے قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دیدے۔

۳۸۔ اب اس عدالت کو دیکھنا یہ ہے کہ شفعہ کے تین مسلمہ حقداروں میں قیاس کے ذریعے اضافہ قرآن وسنت کی تعبیر کے مسلم اصولوں کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علم اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) کی روشنی میں جو صورتحال سامنے آتی ہے وہ تفصیل کے ساتھ ذکر کی جاچکی، جس کی رو سے قیاس کے ذریعے یہ اضافہ ممکن نہیں، اگرچہ قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح میں اسلامی اصول فقہ ہی کے قواعد واجب العمل ہیں۔ اور مغربی اصول قانون قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں قطعی غیر متعلق ہے لیکن اگر بالفرض یہاں تعبیر قانون (Interpretation) کے وہی اصول استعمال کیے جائیں۔ جو مغربی اصول قانون (Jurisprudence) میں مقرر کیے گئے ہیں تب بھی نتیجہ وہی سامنے آتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ مزید حقداروں میں اضافہ ممکن نہیں۔

۳۹۔ اس لیے کہ تعبیر قانون کا بھی مسلمہ اصول یہی ہے کہ "کسی عام حکم سے چند چیزوں کا استثناء (Exception) خواہ استثناء کے نام سے ہو، یا اس نام کے بغیر کسی مستقل خصوصی حکم کے ذریعہ ہو، وہ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ باقی تمام چیزیں عام حکم کے تحت داخل ہیں۔ اور اس قانون کا شارح اس میں کوئی مزید استثناء پیدا نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر (Crawford) کی مندرجہ ذیل عبارتوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

(1) "The existence of an exception in a statute

clarifies the intent that the statute should apply in all cases not excepted."
(Crawford: the construction of statutes 1940.P.610)

(2) "Nor is it necessary that the exception be placed in any particular position in a bill. It has been placed in a separate section of the statute, and even in separate statute."
(opcit P.130)

(3) "When the legislative purpose inenacting a statute is to effect a radical departure from a firmly established policy, such purpose will not be implied, but must be clearly expressed." (Opcit P.268)

۴۰۔ شفعہ کا حکم چونکہ ان عمومی احکام میں جن کا ذکر پیراگراف نمبر ۴ تا ۹ نمبر میں کیا گیا ہے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے وہ ان اصولوں کے مطابق بھی اپنی حد تک محدود رہے گا، اسے تعبیر و تشریح کے ذریعے مزید وسیع نہیں کیا جا سکے گا۔

۴۱۔ شفعہ کے سلسلے میں ایک اور وضاحت بھی ضروری ہے، اور وہ یہ کہ شفعہ کا انگریزی ترجمہ عام طور پر (Pre-emption) سے کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کی اصطلاح شفعہ اور انگریزی (Pre-emption) کا مفہوم یکساں نہیں، بلکہ دونوں میں قابل لحاظ فرق موجود ہے۔

۴۲۔ انگریزی زبان میں (Pre-emption) در حقیقت کسی بھی شئے کی خریداری میں کسی

شخص کے ترجیحی حق کا نام ہے، اس میں نہ جائیداد غیر منقولہ کی کوئی تخصیص ہے۔ اور نہ یہ شرط ہے کہ پہلے وہ شئے کسی اور نے خریدی ہو، اور نہ حقدار (Pre-emption) کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ پہلے سے فروخت شدہ جائیداد سے متصل کسی جائیداد کا مالک ہو۔

۴۳۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں (Pre-emption) کے لغوی معنی یہ بیان کیے گئے ہیں۔

"Purchase by one person or corporation before an opportunity is offered to others; also the right to make such purchase."

(The Shorter Oxford English Dictionary on His orical Principles Vol. 11p.1653)

اس مفہوم میں نہ جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان کوئی فرق ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ حقدار سے پہلے کسی نے متعلقہ شئے خریدی ہو۔ بلکہ کسی بھی شخص کو کسی بھی چیز کے خریدنے کا کوئی ترجیحی حق (Pre-emption) کہلاتا ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اس ترجیحی حق کا استعمال مختلف ملکوں میں مختلف طریقوں سے ہوتا رہا ہے، امریکہ اور آسٹریلیا میں (Pre-emption) اسلامی قانون کے حق احیاء موات کے مشابہ ہے، اس کی صورت یہ رہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پبلک زمین پر (بغیر ملکیت کے) قابض رہا ہو، تو اسے بعض حالات میں یہ حق مل جاتا ہے کہ وہ اس زمین کو معمولی قیمت پر خرید لے۔ بشرطیکہ اس نے زمین کی حیثیت میں اضافہ کیا ہو، مذکورہ ڈکشنری ہی میں اس حق کی تشریح اس طرح کی ہے:۔

"In U.S Australis etc., the purchase or right of purchase in preference and at a nominal price, of public land by an actual occupant, on condition of his improving it." (ibid)

"A privilege accorded by the Government to the

actual settler upon a certain limited portion of the public domain, to purchase such tract at a fixed price to the exclusion of all other applicants;......One who, by settlement upon the public land, or by cultivation of a portion it, has obtaind the right to purchase a portion of the land thus settled upon or cultivated to the exclusion of all other persons."

(Black's Law Dictionary 5th Edn., p.1060)

اس میں نہ یہ ضروری ہے کہ وہ زمین پہلے کسی نے خریدی ہو، نہ یہ شرط ہے کہ وہ زمین اسی قیمت پر خریدنے کے لیے تیار ہو، جس قیمت پر کوئی اور شخص اسے خرید رہا ہے، بلکہ اسے دوسروں کے مقابلے میں کم قیمت پر خریدنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

۴۵۔ اور (Pre-emption) کی انتہائی شکل انگلستان میں رائج رہی ہے، جہاں بادشاہ کا یہ خصوصی استحقاق (Preogative) سمجھا جاتا رہا ہے، جس کے تحت وہ اپنی ضروریات کی کوئی بھی چیز خصوصی نرخ پر خریدنے کا دوسروں کے مقابلے میں ترجیحی حق رکھتا تھا، اور مالک کی مرضی کے بغیر بھی اس خصوصی نرخ پر اشیاء ضرورت خرید سکتا تھا:۔

At common law, a term used to express the right of the King through his purveyours to buy provisions and other necessaries for the use of his household an appraised value in preference to all others, and even without the consent of the owner."

(Corpus Juris Secundum V. LXXII p.478)

۴۶۔ اس کے علاوہ بین الاقوامی اور تجارتی قوانین میں (Pre-emption) کی ایک شکل یہ بھی معروف رہی ہے کہ اگر کوئی غیر ملکی سامانِ تجارت کسی اور ملک سے گزرے، تو بعض حالات میں اس کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس سامان کو اپنے قبضے میں رکھ کر اپنے شہریوں کو اس کی خریداری کا ترجیحی حق فراہم کرے:

"In international and commercial law, the term is used as expressive of the right of a Nation or country to detain the goods of strangers passing through its territories and seas in order to afford to its own subjects or citizens a preference of purchase."

۴۷۔ یہ ہے انگریزی زبان میں (Pre-emption) کا مفہوم، اور اس کی وسعت، اس کے برخلاف عربی زبان میں "شفعہ" کا مفہوم اس سے خاصا مختلف اور اس کے مقابلے میں محدود ہے، یہ لفظ "شفع" سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا، اور شفعہ اپنی ملکیت کے ساتھ دوسرے کی ملکیت ملا لینے کو کہتے ہیں، عربی زبان کی مستند ترین لغت "لسان العرب" میں "شفعہ" کی یہ تشریح کی گئی ہے:

"الشفعة فی الملك معروفة، وہی مشتقة من الزيادة، لان الشفيع يضم المبيع الى ملكه، فيشفعه به، كانه كان واحدا و ترا، فصارزوجا شفعا۔"

ملکیت میں شفعہ معروف ہے، اور یہ زیادتی اور ملانے کے مفہوم سے نکلا ہے، اس لیے کہ شفعہ کا حقدار اپنی ملکیت کے ساتھ فروخت شدہ جائیداد کو ملا کر اس ملکیت میں اضافہ کر لیتا ہے، گویا کہ اس کی ملکیت پہلے طاق (ایک) تھی، اب جفت (دو) ہو گئی"۔

(لسان العرب، ص ۱۸۴ ج ۸، طبع قم، ایران ۱۴۰۵ھ)

اس طرح شفعہ کے لغوی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ شفیع پہلے سے کسی جائیداد کا مالک ہو، جس کے ساتھ وہ زیر شفعہ زمین کو ملا سکے، اس لیے "شفعہ" کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے:

"اپنی کسی سابقہ ملکیت کی بنیاد پر کسی ایسی جائیداد غیر منقولہ کو اس کے خریدار سے بزور خرید لینا جو اپنی سابق ملکیت کے ساتھ دائمی طور سے مفصل ہو۔"

۴۸۔ اگر اس مفہوم کا موازنہ (Pre-emption) کے مفصلہ بالا مفہوم سے کیا جائے، تو مندرجہ ذیل فرق نظر آتے ہیں:

(۱) شفعہ صرف جائیداد غیر منقولہ میں ہو سکتا ہے جبکہ (Pre-emption) جائیداد منقولہ میں بھی ہو سکتا ہے۔

(۲) شفعہ کے مفہوم میں یہ بات داخل ہے کہ اس کا حقدار پہلے سے کسی زمین یا مکان کا مالک ہو، اور اس کو اپنے حق کی بنیاد قرار دے جبکہ (Pre-emption) میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔

(۳) شفعہ کا حق اس وقت وجود میں آتا ہے جب متعلقہ جائیداد غیر منقولہ کو کسی نے خرید لیا ہو، اس کے بعد ہی شفیع شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہے جبکہ (Pre-emption) میں یہ ضروری نہیں ہے (Pre-emption) کسی دوسرے کی خریداری سے پہلے بھی اپنے حق کا استعمال کر سکتا ہے۔

(۴) شفعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ شفیع خریدار کو اتنی ہی قیمت کی پیشکش کرے، جتنی قیمت اس نے خریداری میں ادا کی ہے، جبکہ (Pre-emption) میں یہ بات ضروری نہیں ہے۔

۴۹۔ ان چاروں نکات کے فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم "شفعہ" اور (Pre-emption) کے درمیان حقیقت و ماہیت کا فرق واضح کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ (Pre-emption) خریداری کے اس ترجیحی حق کا نام ہے جو دوسروں کے حق خریداری پر فوقیت رکھتا ہے، اور شفعہ اپنی سابقہ ملکیت کے پرامن اور آزادانہ استعمال میں کسی متصل غیر منقولہ جائیداد کی فروخت سے پیدا ہونے والے متوقع حرج کو دور کر کے اسے اپنی ملکیت میں شامل کرنے کا نام ہے۔

۵۰۔ حقیقت و ماہیت کے اس فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے (Pre-emption) کو اس کے عمومی مفہوم کے ساتھ تسلیم نہیں کیا، اس عام مفہوم کے ساتھ نہ صرف یہ کہ اس کی اجازت قرآن و سنت کے کسی حکم سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ قرآن و سنت کے ان احکام کے خلاف ہے، جن کا ذکر اس فیصلے کے فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں کیا گیا ہے، ہاں احادیث نبویؐ سے شفعہ کو جائز قرار دیا ہے، جو (Pre-emption) کی ایک مخصوص شکل ہے، اور جس کے مفہوم میں مندرجہ بالا شرائط داخل ہیں، اگر ان شرائط میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہو گی، تو وہ شفعہ ہی نہیں رہے گا، بلکہ عمومی مفہوم کا (Pre-emption) بن جائے گا۔ جو قرآن و سنت کے لحاظ سے نہ صرف ایک اجنبی مفہوم ہے، بلکہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۵۱۔ مزارع یا بائع کے ورثاء کو جبری خریداری کا اختیار دینے میں چونکہ شفعہ کی مذکورہ بالا لازمی شرائط میں سے دوسری شرط مفقود ہے، اس لیے نہ یہ شفعہ ہے، اور نہ اسے قرآن و سنت کے ان احکام سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے، جو فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں ذکر کیے گئے ہیں، لہٰذا یہ اختیار دینا قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۵۲۔ نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں مزارعین اور وارثوں کا وجود ناقابل انکار ہے، زمینوں کی خرید و فروخت کے معاملات بھی بکثرت ہوتے تھے، لیکن آپؐ نے کبھی ان کو شفعہ کا حقدار قرار نہیں دیا، اور پھر امت مسلمہ کی چودہ صدیاں اس طرح گزری ہیں کہ ان میں مزارعین کے مسائل مسلسل فقہاء امت کے سامنے رہے، لیکن اس پورے عرصے میں کوئی ایک فقیہ بھی ایسا نہیں ملتا جس نے وارث یا مزارع کو شفعہ کا حق دار قرار دیا ہو بلکہ چودہ سو سال میں کوئی ایک آواز بھی ایسی نہیں سنائی دیتی جس نے شفعہ کے تین حق داروں میں کسی اضافے کی گنجائش پیدا کی ہو، اس لیے کہ اسلامی فقہ کی روشنی میں یہ مسئلہ اتنا مسلم اور طے شدہ تھا کہ اسلامی اصول استدلال کی روشنی میں ایسی کسی رائے کے لیے کوئی ادنیٰ بنیاد بھی موجود نہ تھی۔

۵۳۔ جناب ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی کہ شفعہ کے معروف تین حقداروں کے بارے میں بھی فقہاء کرام کا اتفاق نہیں رہا، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ

بن جنبل سوائے شریک کے کسی اور کو شفعہ کا حق دینے کے قائل نہیں ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ حقوق جائیداد کے شریک (خلیط) کو اور پڑوسی کو بھی شفعہ کا حق دیتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ کے استحقاق کا قانون ایسا بے لچک (Rigid) اور حتمی (Final) نہیں ہے جس میں کسی اضافے کی گنجائش نہ ہو، لہٰذا اگر آج شفعہ کے حقداروں کی فہرست میں کوئی اضافہ کر دیا جائے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں،

۵۴۔ لیکن فاضل ایڈووکیٹ نے فقہاء کرام کے جس اختلاف کا حوالہ دیا ہے، اگر غور کیا جائے تو وہ ان کے حق میں نہیں، ان کے خلاف جاتا ہے، اگر فقہاء کے اس اختلاف کی بنیاد یہ ہوتی کہ کچھ لوگ قیاس کے ذریعہ "پڑوسی" کو حق شفعہ دینے کے قائل ہوتے، اور کچھ اس کی مخالفت کرتے، تو یہ دلیل فاضل ایڈووکیٹ کے لیے کار آمد ہو سکتی تھی، لیکن صورتحال یہ نہیں ہے، کیونکہ اس اختلاف کے سلسلے میں بڑی سیر حاصل بحثیں شروح حدیث اور فقہ کی کتابوں میں ملتی ہیں، اور فریقین نے اپنے اپنے موقف پر ہر ممکن دلائل پیش کیے ہیں، لیکن ان دلائل کے درمیان اس مسئلے میں قیاس کا ذکر کہیں بھی ڈھونڈے سے نہیں ملتا، دونوں فریق اس بات پر پوری طرح متفق ہیں کہ حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو مل سکتا ہے، جنھیں سنت نے شفعہ کا حقدار قرار دیا ہو، اس سے آگے کسی بھی شخص کو قیاس کی بنیاد پر یہ حق نہیں دیا جا سکتا، آگے اختلاف صرف اس میں ہے کہ "سنت" سے کون کون شخص شفعہ کا حقدار ثابت ہوتا ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ یہ فرماتے ہیں کہ شریک ملکیت کے سوا سنت سے کسی اور حقدار کا پتہ نہیں چلتا، اور جن احادیث میں خلیط یا پڑوسی کا ذکر آیا ہے، وہ احادیث یا تو سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں ہیں، یا ان میں پڑوسی سے مراد شریک ملکیت ہی ہے۔

۵۵۔ اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہمنوا فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ جن احادیث میں "پڑوسی" کا ذکر آیا ہے، وہ قابل اعتماد ہیں، اور ان میں صریح لفظ "پڑوسی" کا ہے جس کے ظاہری معنی ہی مراد لینے چاہئیں اس کو "شریک ملکیت" کے مجازی معنی پر محمول کرنا درست نہیں، چنانچہ آج تک کسی حنفی فقیہ نے یہ نہیں کہا کہ اگر "پڑوسی" کا ذکر حدیث میں نہ ہوتا، یا وہ حدیث

قابل اعتماد نہ ہوتی، تب بھی "پڑوسی" کو شفعہ کا حق ملنا چاہیے تھا۔

۵۶۔ یہی وجہ ہے کہ اس اختلاف کے بعد جو سنت کی تشریح و تعبیر (Interpretation) ہی پر مبنی تھا، اور پہلی صدی ہجری ہی میں پیدا ہو گیا تھا، چودہ سو سال تک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوا، کہ شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار نہیں ہو سکتا، اس پورے عرصے میں کوئی ایک فقیہ ایسا نہیں ملتا، جس نے کبھی کسی چوتھے حقدار کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہو، کہ حدیث میں اس کا ذکر نہ ہونے کے باوجود صرف قیاس کی بناء پر اسے شفعہ کا حق دینا چاہیے۔

۵۷۔ یہ اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ یہ مسئلہ ہر دور میں اجماعی طور پر طے شدہ رہا ہے کہ شفعہ کا یہ خلاف قیاس حق صرف انھی لوگوں کو مل سکتا ہے، جن کا ذکر صراحۃً آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہو اور محض قیاس اور رائے کی بنیاد پر کوئی شخص اس کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

۵۸۔ آخر میں فاضل ایڈووکیٹ نے یہ نکتہ بھی اٹھایا ہے کہ مزارع کو چونکہ مروجہ قانون کی رو سے بے دخل نہیں کیا جا سکتا، اس لیے وہ زمیندار کا شریک ملکیت ہے، اور شریک ملکیت ہونے کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل ہے۔

۵۹۔ لیکن اس نکتہ پر تبصرہ کے لیے کسی مفصل بحث کی ضرورت نہیں، بے دخلی کے خلاف مروجہ قوانین کے باوجود مزارع کو نہ موجودہ قانون مالک تصور کرتا ہے، نہ شریعت، اگر مزارع قانون کی نظر میں مالک یا شریک ملکیت ہوتا، تو مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۷ اور زرعی اصطلاحات سے متعلق دوسرے قوانین کی ضرورت نہ ہوتی، جن کا مقصد مزارعین کو مزارع کے بجائے زمینوں کا مالک قرار دینا تھا، لہٰذا ظاہر ہے کہ اس نکتہ میں کوئی وزن نہیں۔

۶۰۔ میرے فاضل برادر محترم جسٹس ایم ایس ایچ قریشی صاحب نے اپنے مجوزہ فیصلے میں ایک مسئلہ یہ اٹھایا ہے کہ "معاملات" سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کس حد تک امت کے لیے واجب العمل ہیں؟ انھوں نے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ کی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی جو احادیث کتب حدیث میں مدون ہوئی ہیں، وہ دو قسم کی ہیں: ایک قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت

سے متعلق ہیں اور دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں، جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ہیں، اور اس دوسری قسم کے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

"اسی کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

میں ایک انسان ہوں، جب میں تم سے کوئی مذہبی امر بیان کروں تو اس کو اختیار کرو، اور جو بات میں اپنی رائے سے کہوں، پس میں انسان ہوں

انما انا بشر اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیئی من رأی فانما انابشر۔

محترم جسٹس قریشی صاحب کی رائے میں نہ صرف شفعہ کا معاملہ، بلکہ عبادات کے ماسواء تمام "معاملات" دوسری قسم میں داخل ہیں، جن کا منشاء سوسائٹی کی سہولت ہے، یہ احکام جامع اور مانع نہیں ہیں اور نہ ان کا تعلق تبلیغ ورسالت سے ہے۔ لہٰذا اسٹیٹ کو ہر وقت اختیار ہے کہ وہ سہولت اور مصلحت کے پیش نظر ان میں ترمیم و اضافہ کرتی رہے۔

۶۱۔ مجھے اپنے فاضل بھائی کے پورے احترام کے ساتھ ان کے اس نقطۂ نظر سے شدید اختلاف ہے، اور اس سے کسی طرح اتفاق ممکن نہیں، کیونکہ یہ استدلال اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے کہ اسلام اور بالخصوص سنت کے قطعی احکام صرف عبادات سے متعلق ہیں، اور "معاملات" یعنی بیع و شراء، تجارت و معیشت، سیاست وحکومت اور زندگی کے عام کاروبار سے متعلق اسلام نے کوئی معین اور قطعی حکم نہیں دیا، اور یہ معاملات دین کا حصہ ہی نہیں، یہ خالص دنیوی امور ہیں جن کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، ظاہر ہے کہ دین کو صرف عبادات میں محدود کر دینے کا یہ تصور (جو بنیادی طور پر عیسائیت اور دوسرے مذاہب کا تصور ہے) اسلام سے میل نہیں کھا سکتا، اسلام میں "قیصر" اور "کلیسا" کی وہ تفریق روا نہیں جس پر عیسائی مذہب کی بنیاد ہے، اس کے بجائے اسلام کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اور قرآن کریم اور سنت نبویؐ کے بیشمار ارشادات اس پر شاہد ہیں، حضرت شاہ ولی اللہؒ کے حوالے سے جو حدیث محترم جسٹس قریشی صاحب نے نقل فرمائی ہے، میں پہلے وہ پوری حدیث اس کے پورے سیاق و سباق (Context) کے ساتھ نقل

کرتا ہوں، کیونکہ اسی حدیث پر ان کا نقطۂ نظر مبنی ہے، اور اسی کو پورے طور پر دیکھنے سے حقیقت حال واضح ہو جاتی ہے، یہ حدیث صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس کے پورے الفاظ یہ ہیں:

"عن موسیٰ بن طلحة، عن ابیه، قال: مررت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بقوم علی رؤس النخل، فقال: مایصنع هولاء؟ فقالوا: یلقحونه، یجعلون الذکر فی الانثی، فتلقح، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ما اظن یغنی ذالك شیئاً قال: فاخبروا بذالك، فترکوه فاخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم بذالك، فقال، ان کان ینفعهم ذالك فلیصنعوه فانی انما ظننت ظنا، فلاتواخذونی بالظن، ولکن اذا حد ثتکم عن الله شیئاً فخذوابه، فانی لن اکذب علی الله عزوجل۔"

موسیٰ بن طلحہ اپنے والد (حضرت طلحہؓ) سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ کچھ لوگوں کے پاس سے گزرا جو کہ کھجور کے درختوں پر چڑھے ہوئے تھے، آپؐ نے پوچھا: یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ کھجور کی تابیر (نر و مادہ درختوں میں جفتی کا عمل) کر رہے ہیں، اور نر کھجور کے کچھ حصے کو مادہ کھجور کے کچھ حصے پر ڈال رہے ہیں، اس پر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا۔" آپ کا یہ ارشاد بعض لوگوں نے ان حضرات تک پہنچا دیا، (جو تابیر کر رہے تھے) چنانچہ انھوں نے یہ عمل ترک کر دیا، بعد میں آنحضرت ﷺ کو بتایا گیا (کہ انھوں نے آپؐ کے اس ارشاد کی بنا پر تابیر ترک کر دی ہے) اس پر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اگر اس عمل سے انھیں فائدہ پہنچتا ہے تو ان کو چاہیے کہ وہ کرتے رہیں، میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، میرے گمان پر مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمھیں کوئی بات

بتاؤں تواس پر ضرور عمل کرو، کیونکہ میں اللہ پر جھوٹ نہیں باندھ سکتا۔"

(صحیح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲ طبع کراچی، کتاب الفضائل، باب امتثال ماقالہ شرعاالخ)

۶۲۔ اس پورے واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں آنحضرت ﷺ نے ان کو معین شرعی حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اپنے ایک گمان کا اظہار فرمایا تھا، کہ یہ عمل بے فائدہ ہوگا چنانچہ "تأبیر نخل" کے عمل کو دیکھ کر آپؐ نے جو الفاظ ارشاد فرمائے، وہ مذکورہ بالا روایت کی رو سے یہ تھے: "میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا"۔

یہی واقعہ حضرت رافع بن خدیجؓ کے حوالہ سے بھی صحیح مسلم ہی میں مروی ہے، انھوں نے آپؐ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

"لعلکم لولم تفعلوا کان خیرا"

اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو۔

یہی واقعہ حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے، انھوں نے آپؐ کے یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں:۔

"لولم تفعلوا الصلح"

"اگر تم ایسا نہ کرو تب بھی ٹھیک رہیگا"

(سنن ابن ماجہ میں یہی واقعہ حضرت عائشہؓ نے بیان فرمایا ہے، انھوں نے بھی یہی الفاظ نقل کیے ہیں

"لولم یفعلوا الصلح"

اگر وہ ایسا نہ کریں تب بھی ٹھیک رہیگا۔"

(سنن ابن ماجہ، ص ۸۲۵ ج ۲ طبع بیروت، کتاب الرھون، باب نمبر ۱۵ حدیث نمبر ۲۴۷۱)

بعینہ یہی الفاظ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کے حوالے سے روایت فرمائے ہیں (ملاحظہ ہو مسند احمد ص ۱۲۳ ج ۶)

۶۳۔ ان تمام روایتوں سے مجموعی طور پر جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے

تابیر نخل کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کوئی ممانعت کے انداز کا حکم نہیں تھا، بلکہ اپنے اس گمان کا اظہار کیا تھا کہ شاید یہ عمل مفید نہ ہو، اور اس کے بغیر بھی کھجور پھل لے آئے، آپؐ نے اس وقت جو الفاظ ارشاد فرمائے، ان میں یہ بات واضح تھی کہ یہ بات کسی شرعی ممانعت کے طور پر نہیں، بلکہ ایک سرسری گمان کے طور پر کہی جارہی ہے، لیکن مذکورہ صحابہ کرامؓ نے آپ کے اس گمان کو بھی واجب العمل سمجھ کر تابیر کا عمل ترک کردیا، تو آپؐ نے اس موقع پر فرمایا کہ:

"فانی انما ظننت ظنا، فلا تواخذونی بالظن، ولکن اذاحدثتکم عن الله شیئاً فخذوه۔"

"میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس تم میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمھیں کوئی بات بتاؤں، تو اس پر ضرور عمل کرو۔"

اور حضرت انسؓ نے آپ کا یہ ارشاد ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

"انتم اعلم بامر دنیا کم ۔"

اپنی دنیا کے معاملات کو تم زیادہ بہتر جانتے ہو

(صحیح مسلم، ص ۲۶۴ ج ۲)

اور حضرت عائشہؓ یہ الفاظ نقل کرتی ہیں:

"اذا کان شیئا من امر دنیاکم فشانکم به، واذا کان شیئاً من امر دینکم فالی۔"

اگر کوئی معاملہ تمھاری دنیا سے متعلق ہو تو تم جانو، اور اگر کوئی معاملہ تمھارے دین سے متعلق ہو تو وہ میرے سپرد کرو۔"

(سنن ابن ماجہ ص ۸۲۵ ج ۲، و مسند احمد ص ۱۲۳ ج ۶)

اور اسی ارشاد کو عکرمہ بن عمارؒ نے حضرت رافع بن خدیجؓ کے حوالے سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"انما انا بشر، اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوابه، واذا

امرتکم بشیئی من رأی فانما انا بشر، قال عکرمة اونحوهذا،
"میں تو ایک بشر ہوں، جب تمھیں تمھارے دین کی کسی بات کا حکم دوں تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمھیں کسی بات کا اپنی رائے سے حکم دوں، تو میں تو ایک بشر ہوں، عکرمہ (جو حدیث کے راوی ہیں) کہتے ہیں کہ "یا پھر آپؐ نے اسی جیسے کوئی اور الفاظ استعمال فرمائے۔" (صحیح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲)

۶۴۔ یہ ہے پورا واقعہ، اور اس کا صحیح سیاق و سباق اس پورے واقعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ان امور کے بارے میں ہے جن کا تعلق خالص تجربے اور مشاہدے سے ہوتا ہے، اور ان کو شریعت سے حرام اور حلال قرار دینے کے بجائے مباح قرار دیا ہے، اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ ایسے امور میں اگر کوئی بات میں محض اپنے گمان سے کہہ دوں، کہ شاید فلاں کام مفید یا فلاں کام مضر ہو، تو یہ کوئی شرعی حکم نہیں ہوتا، جس کی پابندی بہر حال لازم ہو، کیونکہ وہ محض ایک سرسری اظہار خیال ہے، سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں، چنانچہ علامہ نوویؒ، جو صحیح مسلم کے مستند ترین شارح ہیں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"لم یکن هذا القول خبراً، وانما کان ظنا، کمابینه فی هذه الروایات، قالوا: ورایه صلی الله علیه وسلم فی امور المعایش، وظنه کغیره، فلایمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص فی ذالك، وسببه تعلق همهم بالاخرة و معارفها۔"

"آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد (کہ میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا) کوئی پیشن گوئی نہ تھی، بلکہ محض ایک گمان تھا، جیسا کہ ان روایات میں آپ نے خود بیان فرمایا ہے، چنانچہ علماء نے کہا ہے کہ زندگی کے اس قسم کے امور میں آپ کی رائے اور گمان دوسروں کی طرح ہے، لہٰذا اس قسم کے واقعات کا پیش آجانا ناممکن نہیں، اور اس سے (معاذاللہ) آپ کی شان میں کوئی نقص لازم نہیں آتا، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی فکر آخرت سے زیادہ متعلق

ہوتی ہے۔" (نووی شرح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲)

لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکالا جاسکتا کہ "معاملات" کے بارے میں اگر آپ کوئی باقاعدہ حکم دیں، یا کوئی قانون بتائیں، یا کسی تنازعے کا کوئی عدالتی فیصلہ فرمائیں یا کسی شخص کے سوال کے جواب میں فتویٰ کے طور پر کوئی بات ارشاد فرمائیں تو وہ بھی کھجوروں کی تابیر کے سلسلے میں آپ کے سرسری گمان کی طرح واجب التعمیل نہ ہوگی۔

۶۵۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد ان امور سے متعلق ہے جن کی بنیاد خالصتہً تجربے اور مشاہدے پر ہوتی ہے، اس میں نہ حرام و حلال کا کوئی سوال ہوتا ہے، اور نہ ان سے حقوق العباد متعلق ہوتے ہیں، زمین سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کے لیے کیا طریقے اختیار کیے جائیں؟ زمین میں ہل کیسے چلایا جائے؟ اس کی صفائی کیونکر کی جائے؟ ان کی دیکھ بھال کے کیا طریقے ہیں؟ کون سے جانور سواری کے لیے زیادہ موزوں ہیں؟ فلاں بیماری میں کون سی دوا زیادہ مفید ہے؟ کونسی غذا زیادہ صحت بخش ہے، اس قسم کے معاملات ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا تبلیغ رسالت سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ان معاملات کے بارے میں آپؐ کے ارشادات کی حیثیت رائے اور گمان کی ہے، شرعی حکم کی نہیں تاہم جب تک خود آپؐ ہی کی طرف سے ایسی کسی رائے یا گمان کے خلاف کوئی بات سامنے نہ آئے، آپؐ کے گمان اور رائے کا درجہ بھی عام لوگوں کے گمان اور رائے سے بلند تر ہوگا۔

۶۶۔ خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ، جن کے حوالے سے جناب جسٹس قریشی صاحب نے یہ حدیث اور آپ کے ارشادات کی یہ دو قسمیں نقل فرمائی ہیں، اگر ان کی اس پوری بحث کو پڑھا جائے تو اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، یہاں میں ان کی اس بحث کے ضروری حصے مختصراً نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

"اعلم ان ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودون فی کتب الحدیث علی قسمین: احد هما ما سبیله سبیل تبلیغ الرسالة، وفیه قوله تعالیٰ: وما اتاکم الرسول فخذ وہ وما نها

کم عنه فانتهوا، منه علوم العباد و عجائب الملکوت، وهذا کله مستند الی الوحی، ومنه شرائع، وضبط العبادات وا لارتفاقات بوجوه الضبط المذکورة فیما سبق، وهذا بعضها مستندة الی الوحی، مستند الی الاجتهاد، و اجتهاده صلی الله علیه وسلم بمنزلة الوحی لان الله تعالی عصمه من ان یتقرر رأیه علی الخطا...... وثانیها مالیس من باب تبلیغ الرسالة، وفیه قوله صلی الله علیه وسلم: انما انا بشر اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیئی من رای فانما انا بشر، وقوله صلی الله علیه وسلم فی قصة تابیر النخل: فانی انماظننت ظنا، فلاتاخذونی بالظن، ولکن اذا حد ثتکم عن الله شیئا فخذوابه، فانی لم اکذب علی الله۔ فمنه الطب، ومنه باب قوله صلی الله علیه وسلم: علیکم بالا دهم الاقرح، و مستنده التجربة، ومنه مافعله النبی صلی الله علیه وسلم علی سبیل العادة دون العبادة، وبحسب الاتفاق دون القصد، ومنه ماذکره کما کان یذکرقومه، ...... ومنه ماقصدبه مصلحة جذئیة یومئذ، ولیس من امور الازمة لجمیع الامة، وذالک مثل مایامربه الخلیفة من تعبة الجیوش و تعیین الشعار۔“

”آنحضرت ﷺ سے جو احادیث مروی اور کتب حدیث میں مدون ہیں، وہ دو قسم کی ہیں، ایک وہ حدیثیں جن کا مقصد تبلیغ رسالت ہے، انھی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا (قرآن کریم میں) یہ ارشاد ہے کہ ”رسول جو کچھ تمھیں دیں، وہ ان سے لے لو، اور جس چیز سے روکیں اس سے رک جاؤ“ اس قسم کی حدیثوں میں ایک تو وہ احادیث آتی ہیں جو آخرت کے علوم اور عالم ملکوت کے عجیب

حالات پر مشتمل ہیں، اور یہ حصہ تمام تر وحی پر مبنی ہے، اسی طرح اس قسم میں وہ احادیث داخل ہیں، جن میں شرعی احکام، عبادات اور ارتفاقات (دنیوی ضروریات) کو ان خاص طریقوں سے منظم کیا گیا ہے جن کا ذکر اس کتاب میں پہلے آچکا ہے، ان میں سے بعض احادیث کی بنیاد وحی پر ہے، اور بعض کی بنیاد آپ کا اجتہاد ہے، لیکن آپ کا اجتہاد بھی وحی کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات سے معصوم بنایا ہے کہ آپ کی کوئی رائے غلطی پر باقی رہے.......... دوسری قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت سے تعلق نہیں رکھتیں، اسی قسم کے بارے میں آپ کا یہ ارشاد ہے، "میں تو ایک بشر ہوں، جب تمھیں تمھارے دین کے متعلق کسی بات کا حکم دوں، تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمھیں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو میں تو بشر ہوں۔" اور آنحضرت ﷺ نے کھجوروں کے نر و مادہ کو ملانے کے سلسلے میں فرمایا تھا، "میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کرو لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمھیں کوئی بات بتاؤں، تو اس پر عمل کرو، کیونکہ میں نے کبھی اللہ پر جھوٹ نہیں بولا۔" اس دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں جو طب سے متعلق ہیں، نیز اسی میں آپؐ کے اس قسم کے ارشادات داخل ہیں جیسے آپ نے فرمایا کہ "وہ گھوڑا رکھو جو سیاہ ہو اور اس کی پیشانی پر ہلکی سفیدی ہو" ان ارشادات کی بنیاد تجربے پر تھی، اسی طرح اسی قسم میں آپ کے وہ افعال بھی داخل ہیں جو آپؐ نے عبادت کے بجائے عادت کے طور پر انجام دیئے، یا جو آپؐ سے قصداً نہیں، بلکہ اتفاقاً سرزد ہوئے، نیز اس میں وہ واقعات اور قصے بھی داخل ہیں جو آپؐ اپنی قوم کی طرح بیان فرمایا کرتے تھے،...... اسی طرح اس قسم میں آپؐ کے وہ ارشادات بھی داخل ہیں جو آپؐ نے کسی خاص دن میں کسی جزوی مصلحت کی بنا پر ارشاد فرمائے، اور پوری امت کے لیے لازمی امور کی

حیثیت نہیں رکھتے، مثلاً جنگ کے دوران لشکروں کی صف بندی، اور لشکر کے لیے کوئی شعار (کوڈورڈ) مقرر کرنا۔"

(حجۃ اللہ البالغہ ص۲۸۱ تا ۲۸۳ طبع اصح المطابع کراچی)

۶۷۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی اس پوری بحث کو سامنے رکھنے کے بعد اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ "معاملات" سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کو دوسری قسم میں نہیں، بلکہ پہلی قسم میں داخل مان رہے ہیں، اور ان کے نزدیک بھی دوسری قسم کا تعلق صرف ان ارشادات سے ہے، جو خالصۃً تجربے اور مشاہدے پر مبنی ہوتے ہیں، اور ان کا حقوق اللہ یا حقوق العباد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۶۸۔ "ارتفاقات" حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی مشہور اصطلاح ہے، جس کی تشریح انھوں نے "حجۃ اللہ البالغہ" ہی کے صفحہ نمبر ۷۹ سے صفحہ نمبر ۹۹ تک کی ہے، مختصر لفظوں میں اس اصطلاح کا ترجمہ "زندگی کی ضروریات" سے کیا جاسکتا ہے، اس میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے معیشت، خانہ داری معاملات سیاست غرض ہر شعبہ زندگی کو شامل کیا ہے، ان ارتفاقات کے بارے میں مذکورہ بالا اقتباس کے آغاز ہی میں فرماتے ہیں: کہ ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں، اور پہلی قسم میں داخل ہیں، پھر "حجۃ اللہ البالغہ" کی دوسری جلد تمام تر انھی احادیث سے متعلق ہے، جو شاہ صاحب کے نزدیک پہلی قسم میں داخل ہیں، اور اس میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ بیع وشراء سے لیکر شفعہ وغیرہ تک تمام معاملات کو شامل فرمایا ہے، اور ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، انھیں ابدی طور پر واجب العمل قرار دیا ہے۔

۶۹۔ حقیقت یہ ہے کہ "معاملات" دین کا اہم ترین شعبہ ہے، اور اگر دینی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے، تو ان کا تین چوتھائی حصہ "معاملات" پر مشتمل ہے، اور صرف ایک چوتھائی حصہ عبادات سے تعلق رکھتا ہے، آنحضرت ﷺ صرف عبادات کے اس ایک چوتھائی حصے کی تعلیم کے لیے تشریف نہیں لائے تھے، بلکہ آپؐ زندگی کے ہر شعبے میں وہ ہدایات دینے کے لیے تشریف لائے تھے جن سے بارے میں عقل انسانی ٹھوکر کھاسکتی ہے، چنانچہ آپؐ نے "حقوق العباد" کی ادائیگی پر

جس قدر زور دیا ہے، وہ کسی مسلمان سے مخفی نہیں ان "حقوق العباد" کی تمام تر تفصیلات "معاملات" ہی کے ذیل میں آتی ہیں، اور سرکار دو عالم ﷺ نے ان کے بارے میں نہایت مفصل احکام دیئے ہیں، ان تمام احکام شریعت کو یہ کہہ کر بے اثر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ "تابیر نخل" کے بارے میں آپؐ کے ایک سرسری گمان کی طرح غیر واجب العمل ہیں، ورنہ اس کے معنی اور کیا ہوں گے کہ اسلام بھی عیسائیت اور دوسرے مذاہب کی طرح صرف عقائد اور عبادات کا مذہب ہے، زندگی کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور ان معاملات میں انسان جس بات کو بھی سہولت (Convenience) اور (Exegency) کے مطابق سمجھے، اسے اختیار کرنے میں آزاد ہے، ظاہر ہے کہ دین اور دنیا میں اس درجہ تفریق کا یہ نظریہ قرآن و سنت کی تعلیمات میں کہیں فٹ نہیں ہوسکتا۔

۰۷۔ اگر خود دستور پاکستان کی دفعہ ۲۲۷ اور دفعہ ۲۳۰ پر غور کیا جائے تو وہ اس بنیاد پر مبنی ہیں کہ قرآن و سنت دونوں کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اسی لیے عدالت ھذا کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جن ملکی قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف پائے، اسے دفعہ ۲۰۳ کے طریق کار اور شرائط کے مطابق کالعدم قرار دیدے، اگر اسلام اور بالخصوص سنت رسول اللہ ﷺ کے "معاملات" میں واجب التعمیل نہ ہوتے تو یہ دفعہ تقریباً بے معنی تھی، اس لیے کہ ملکی قوانین کا تعلق عموماً "عبادات" سے نہیں بلکہ معاملات ہی سے ہوتا ہے، لہٰذا جب دستور پاکستان ملکی قوانین کے سلسلہ میں "سنت" کو واجب الاتباع قرار دے رہا ہے، تو اس کے واضح معنی یہ ہیں کہ "معاملات" کے بارے میں بھی آنحضرت ﷺ کی سنت کو واجب العمل قرار دیتا ہے، لہٰذا عدالت ہذا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی "سنت" کے بارے میں یہ کہے کہ اس کا تعلق چونکہ معاملات سے ہے، اور معاملات کے بارے میں "سنت" واجب الاتباع نہیں، اس لیے یہ "سنت" واجب التعمیل نہیں۔ ہاں یہ عدالت کسی حدیث کے بارے میں یہ قرار دے سکتی ہے کہ وہ مسلم اصولوں کی روشنی میں فلاں فلاں دلائل کی بنا پر زیر بحث مسئلے میں اطلاق پذیر (Applicable) نہیں ہوتی، اور اس مسئلہ پر میں پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کر چکا ہوں، جس میں شفعہ کی علت، حکمت

اور قیاس کی شرائط پر کافی بحث آچکی ہے۔

۱۷۔ خاص طور پر شفعہ کے معاملے کو اس لیے بھی کھجوروں کی تابیر کے واقعے سے منسلک نہیں کیا جاسکتا کہ کھجوروں کے واقعے میں نہ آنحضرت ﷺ نے ممانعت کا کوئی واضح حکم دیا تھا نہ قطعی رائے کے طور پر آپؐ نے کوئی پیشنگوئی فرمائی تھی، نہ وہاں کسی کے حق کا کوئی سوال تھا، اور نہ کوئی حلال و حرام کا مسئلہ زیر بحث تھا، اس کے برخلاف "شفعہ" کے بارے میں جن احادیث کا اس فیصلے میں پہلے ذکر آیا ہے، اور "بیع و شرا" کے متعلق قرآن و سنت کے جو ارشادات میں نے فقرہ نمبر ۴ سے فقرہ نمبر ۱۰ تک ذکر کیے ہیں، وہ سب کے سب باقاعدہ احکام ہیں، جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے، وہاں کسی گمان یا ذاتی خیال کا کوئی سوال نہیں، بلکہ حرام و حلال کا مسئلہ ہے، چنانچہ بعض روایتوں میں شفعہ سے متعلق صراحۃً یہ الفاظ استعمال بھی ہوئے ہیں، حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

لایحل له ان یبیع حتی یوذن شریکه، فان شاء اخذ، وان شاء ترك، فاذاباع ولم یوذنه فهواحق به۔

مالک زمین کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی زمین بیچے، جب تک کہ اپنے شریک کو اس کی اطلاع نہ دیدے، پھر وہ چاہے تو اسے لے لے، اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اگر اس نے وہ زمین بیچ دی، اور اسے نہ بتایا تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔"

(صحیح مسلم، ص ۳۲ ج ۲، باب الشفعہ)

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے:

لایحل مال امری ا لا بطیب نفس منه

کسی شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں"۔

(مشکوٰۃ المصابیح، ص ۵۵، ج ۱)

اور حضرت ابو حمید سعدی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔

لایحل لمسلم ان یاخذ عصا اخیه بغیر طیب نفس منه"

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اس کی خوشدلی کے بغیر لے"۔ (موارد الظمآن، ص ۲۸۳۔ الروضۃ۔ شام)

۷۲۔ ان احادیث میں خط کشیدہ الفاظ صراحتہً بتا رہے ہیں کہ خرید و فروخت اور شفعہ کا معاملہ "تابیر نخل" کی طرح محض نجی مشورے، رائے اور گمان کا نہیں بلکہ حلال و حرام کا، اور لوگوں کے قانونی حق کا ہے ظاہر ہے کہ لوگوں کو حلال و حرام سے آگاہ کرنا، اور ان کے شرعی حقوق متعین کر کے بتانا" تبلیغ رسالت کا ایک اہم حصہ ہے جسے سہولت کی بنیاد پر قائم کردہ رائے قرار دے کر اس سے صرف نظر ممکن نہیں، ان تمام احکام کو آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے، جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ "میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا" اور اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو۔"

۷۳۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے دوسرے طبقات کی طرح مزارع کو بھی بڑے حقوق عطا فرمائے ہیں، اور اگر وہ طبقہ ظلم و ستم کا شکار ہے، یا شدید محنت کے باوجود اپنی محنت کا مناسب صلہ نہیں پاتا، تو اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ اس ظلم و ستم کو دور کرنے اور اسے محنت کا مناسب صلہ دلوانے کے لیے ضروری اقدامات کرے، لیکن یہ اقدامات قرآن و سنت کے عطا کیے ہوئے دائرے میں رہ کر ہونے چاہئیں، یہ دائرہ چونکہ خالق کائنات کا بنایا ہوا ہے، اس لیے اس میں ہر طبقے کی واقعی ضروریات مکمل توازن کے ساتھ پوری ہوتی ہیں، اور اس افراط و تفریط سے نجات ملتی ہے جس نے دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، اس متوازن دائرے سے قطع نظر کر کے اور محض چلتے ہوئے نعروں سے متاثر ہو کر ایسے اقدامات تجویز کرنا جو قرآن و سنت کے احکام اور اسلام کے مسلمات کے خلاف ہوں، مسئلے کا کوئی حل نہیں ہیں۔

۷۴۔ بہر کیف! پہلی تنقیح کا جواب نفی میں ہے اور شفعہ کے تین مسلم حقداروں پر کسی اور قسم کے حقدار کا اضافہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔

حقدارانِ شفعہ میں ترتیب

۷۵۔ دوسرا تنقیح طلب مسئلہ یہ تھا کہ شفعہ کے تین حقداروں کے درمیان اسلامی فقہ میں جو ترتیب رکھی گئی ہے، کہ پہلا حق شریک کا ہے، دوسرا اس شخص کا جو متعلقہ جائیداد کے حقوق میں شریک ہو، اور تیسرا اس شخص کا جو پڑوسی ہو، آیا اس ترتیب کو کسی قانون سازی کے ذریعہ بدلا جاسکتا ہے؟

۷۶۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شفعہ چونکہ خلاف قیاس آنحضرت ﷺ کے ارشاد سے ثابت ہے، اس لیے اس میں ترتیب بھی وہی رہے گی، جو آنحضرت ﷺ نے مقرر فرمائی، اور حضرت عامر شعبی سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الشفیع اولی من الجار، والجار اولی من الجنب۔"

"شفیع (شریک) پڑوسی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے، اور پڑوسی دوسرے پہلو والوں پر فوقیت رکھتا ہے۔"

(مصنف عبدالرزاق ص ۷۹ ج ۸ حدیث نمبر ۱۴۳۹۰ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۶۶ ج ۷ حدیث نمبر ۲۷۶۴)

اور اس ترتیب کا ذکر قاضی شریح نے اس طرح فرمایا ہے:

"الخلیط احق من الشفیع، والشفیع احق من الجار، والجار عمن، سواہ۔"

شریک کا حق شفیع (حقوق بیع کی بنا پر شفعہ کرنے والے) سے زیادہ ہے اور شفیع کا حق پڑوسی سے، اور پڑوسی کا حق باقی تمام لوگوں سے زائد ہے۔"

(مصنف ابن ابی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۲۷۶۷ و نصب الرایہ للزیلعی ص ۱۷۶ ج ۴، بحوالہ طحاوی و عبدالرزاق)

اور حضرت ابراہیم نخعی اس ترتیب کا ذکر اس طرح فرماتے ہیں:

"الشریك احق بالشفعة، فان لم یکن له شریك فالجار"

"شریک شفعہ کا زیادہ حقدار ہے، اگر وہ نہ ہو تو پھر پڑوسی"

(مصنف ابن ابی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۲۷۶۸)

لہٰذا اس ترتیب میں کوئی تبدیلی سنت کے خلاف ہو گی۔

۷۷۔ زیر نظر مقدمات میں حقداران شفعہ کے درمیان ترتیب کا مسئلہ اس لیے زیر بحث آیا ہے کہ مارشل لاء ریگولیشن ۱۹۷۲ء کے فقرہ ۲۵، شق ۳ ذیل ڈی میں مزارع کو شفعہ کا سب سے پہلا حق دیا گیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ایک فروخت شدہ زمین میں شریک ملکیت اور مزارع دونوں موجود ہوں تو شریک ملکیت کو شفعہ کا حق نہیں ہو گا، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم ان تمام احادیث کے خلاف ہے، جن میں شریک ملکیت کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے مثلاً:

من كان له شريك في حائط، فلا يبيع نصيبه من ذالك حتى يعرضه على شريكه

"جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو تو وہ اس باغ میں اپنا حصہ ہرگز فروخت نہ کرے جب تک کہ اس کی پیشکش اپنے شریک کو نہ کر لے"۔

(جامع ترمذی، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۱۳۱۲)

اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الشريك شفيع" "شریک ملکیت شفعہ کا حقدار ہے۔"

(جامع ترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء ان الشریک شفیع، حدیث نمبر ۱۳۷۱)

۷۸۔ یہاں شریک کو کسی شرط کے بغیر شفعہ کا حقدار قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس کا حق سب سے مقدم ہے، اس کے برخلاف پڑوسی کو شفعہ کا حق آپ نے اس صورت میں عطا فرمایا جب کوئی شریک موجود نہ ہو، چنانچہ حضرت شریدؓ روایت فرماتے ہیں۔

"ان رجلاقال: يا رسول الله! ارضي ليس لاحد فيها شركة، ولاقسمة، الاالجوار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه"

ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! میری زمین میں نہ کسی کی شرکت ہے، اور نہ کسی تقسیم کی ضرورت، البتہ پڑوسی ہے، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ پڑوسی دوسروں کے مقابلے میں شفعہ کی وجہ سے (زمین کا) زیادہ حقدار ہے،

(سنن النسائی، کتاب البیوع، باب ذکر الشفعہ واحکامہا، ج ۷، ص ۳۲۰، طبع مصر، و سنن ابن ماجہ، ص ۸۳۴ ج ۲، حدیث نمبر ۲۴۹۶ کتاب الشفعہ)

۷۹۔ لہٰذا جب شریک کو آنحضرت ﷺ نے شفعہ کا علی الاطلاق......(Absolutely) زیادہ حقدار قرار دیا ہے، اور پڑوسی کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا ہے، تو اس ترتیب میں کوئی تبدیلی سنت کے خلاف ہوگی، چہ جائیکہ ایک ایسے شخص کو ان تمام قسموں پر فوقیت دی جائے، جس کو سنت میں شفعہ دیا ہی نہیں گیا، اور جسے پہلی تنقیح کے مطابق شفعہ کا حقدار قرار دینا قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

شفعہ سے بعض زمینوں کا استثناء:

۸۰۔ تیسرا تنقیح طلب مسئلہ یہ تھا کہ آیا بعض خاص خاص زمینوں کو شفعہ کے قانون سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟

۸۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت میں شفعہ کا حق صرف ان زمینوں پر دیا گیا ہے جو کسی انسان کی شخصی ملکیت ہوں، شفعہ سے متعلق جو احادیث اس فیصلے میں ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں یہ بات واضح ہے کہ وہ شخصی ملکیت کی اراضی سے متعلق ہیں، مثلاً حضرت جابرؓ سے مروی ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

> "ایکم کانت له ارض، اونخل، فلایبعهما حتی یعرضها علی شریکه"
>
> تم میں سے جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین یا نخلستان ہو، تو وہ اس کو اس وقت تک نہ بیچے جب تک اپنے شریک کو اس کی پیشکش نہ کر لے۔

(سنن النسائی، کتاب البیوع، باب الشرکتہ فی النخل، ص ۲۳۳، ج ۲، طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)

۸۲۔ اس حدیث سے واضح ہے کہ شفعہ سے متعلق تمام احکام ان زمینوں سے متعلق ہیں جو شخصی ملکیت میں ہوں، چنانچہ جو اراضی کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہیں، مثلاً سرکاری اراضی جو سرکار کی ملکیت ہوں، یا وقف اراضی، ان کے بارے میں شفعہ کا کوئی حق قائم نہیں ہوتا، فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے مثلاً علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:۔

وانما تجب فی الاراضی التی تملك رقابها، حتی لاتجب فی الاراضی التی حازها الامام للمسلمین ید فعهابزراعة وانما تجب لحق الملك فی الاراضی۔۔۔مالا یجوز بیعه فی العقا رات کالا وقاف، والحانوت المسبل، فلا شفعة فی ذالك

"شفعہ صرف اُن اراضی میں واجب ہوتا ہے جو کسی کی ذاتی ملکیت میں ہوں چنانچہ جو اراضی امام (حکومت) نے عام مسلمانوں کے نمائندے کی حیثیت سے سرکاری قبضے میں لے لی ہوں، اور انھیں مزارعت پر دے رکھا ہو، ان میں شفعہ جاری نہیں ہوتا، کیونکہ شفعہ اراضی کی شخصی ملکیت کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے، ۔۔۔ (اسی طرح) جن غیر منقولہ جائیدادوں کی بیع (عام حالات میں) جائز نہیں ہوتی، جیسے اوقاف اور وقف شدہ دکانیں، ان میں بھی شفعہ نہیں ہے۔

(البحر الرائق، ص ۱۳۸، ج ۸)

اور علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"ویشترط کونه مملوکا کماعلم مما قدمه ویاتی، فخرج الوقف، وکذا الاراضی السلطانیة"

"اور جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے، اور آئندہ بھی بیان ہوگا، شفعہ کے لیے زمین کا شخصی ملکیت میں ہونا ضروری ہے، لہٰذا وقف اور سرکاری مملوکہ زمینیں اس سے خارج ہیں"۔

(ردالمحتار، ص ۱۵۲، ۱۵۳، ج ۵، مطبوعہ کوئٹہ ۱۳۹۹ھ)

لہٰذا اگر شفعہ کے قانون میں وقف یا سرکار کی مملوکہ آباد زمینوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا جائے، تو یہ اسلامی احکام کے عین مطابق ہوگا، وقف کے استثناء سے مسجدیں اور وہ شفاخانے مسافر خانے اور تعلیم گاہیں وغیرہ شفعہ کے اطلاق سے خارج ہوں گی، جن کو باقاعدہ وقف کردیا گیا ہو، اسی طرح وہ تمام آباد زمینیں جو سرکاری ملکیت میں ہوں، ان کو بھی شفعہ کے اطلاق سے خارج کرنا ضروری ہے۔

۸۳۔ لیکن وہ زمینیں جو شخصی ملکیت میں ہوں، ان کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد واضح ہے کہ:

"الشفعة في كل شرك، من ارض اوربع، اوحائط". "شفعہ ہر مشترک زمین میں واجب ہے، خواہ وہ مکان ہو، یا باغ"۔

(صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب الشفعہ، حدیث نمبر ۴۰۰۷)

نیز ارشاد ہے:

"ايكم كانت له ارض، اونخل، فلا يبعها حتى يعرضها على شريكه" تم میں سے جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین یا نخلستان ہو، تو وہ اس کو اس وقت تک نہ بیچے، جب تک اپنے شریک کو اس کی پیشکش نہ کرلے"۔

(سنن النسائی کتاب البیوع، باب الشرکۃ فی النخل، ص ۲۳۳ ج ۲)

۸۴۔ انھی احادیث کی بنا پر تمام امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ شفعہ ہر قسم کی غیر منقولہ جائیداد میں واجب ہے، علامہ ابن تیمیہؒ تحریر فرماتے ہیں:

"اتفق الائمة على ثبوت الشفعة في العقار الذي يقبل القسمة"

تمام آئمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر وہ غیر منقولہ جائیداد جو قابل تقسیم ہو، اس میں شفعہ کا حق ثابت ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ، ص ۳۸۱، ج ۳۰، طبع ریاض)

اور چونکہ شفعہ کا حق صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی بنا پر خلاف قیاس طریقے سے ثابت ہوا ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر زمین پر شفعہ کا حق دینے کی صراحت فرمائی ہے، اس لیے اس میں کوئی استثناء سنت کے خلاف ہوگا، ایسے مواقع پر صرف شدید ضرورت کے غیر معمولی حالات ہی میں اسلامی اصولوں کی روشنی میں کوئی استثناء پیدا کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، اور وہ بھی عارضی اور بقدر ضرورت، لیکن بعض زمینوں کو دائمی طور پر شفعہ سے مستثنیٰ قرار دینا، یا صوبائی حکومت کو یہ اختیار دے دینا کہ وہ اپنی آزاد صوابدید سے جب چاہے، اور جس علاقے کو چاہے، شفعہ سے مستثنیٰ کر دے، اسلامی احکام سے مطابقت نہیں رکھتا۔

۸۵۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے شفعہ جائیدادیں بڑھاتے رہنے کا ذریعہ نہیں، بلکہ اپنی جائز ملکیت کے استعمال میں پیش آنے والی تکالیف کو دور کرنے کا ایک راستہ ہے، اسی لیے شریعت نے اس حق کے استعمال پر از خود ایسی پابندیاں عائد فرمائی ہیں کہ اسے صرف واقعی ضرورت مند شخص ہی استعمال کر سکے، اور کوئی شخص اس کا ناجائز استعمال کر کے دوسروں کو جتلائے آزار نہ کرے، "طلب مواثبت"، "طلب اشہاد" اور "طلب خصومت" کے تفصیلی احکام جو محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائے ہیں اسی مقصد کے لیے ہیں، اور اسی لیے بعض فقہاء کرام مثلاً امام محمدؒ نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ شفعہ کے مطالبے کرنے والے کو دعویٰ کے وقت زر ثمن عدالت میں داخل کرنا چاہیے۔

(ملاحظہ ہو ردالمحتار، ص ۱۶۰، ج ۵)

اگر ان احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو شفعہ کے مقدمات خود بخود کم ہونگے اور صرف ضرورت مند لوگ ہی یہ مقدمات داخل کریں گے، اور کسی استثناء کی کوئی عملی ضرورت نہیں رہے گی۔

۴۔ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنیکی مدت:

۸۶۔ چوتھا تنقیح طلب مسئلہ یہ ہے کہ شفعہ کا دعویٰ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت بیع کی تاریخ سے ایک سال، یا بعض حالات میں اس سے زائد مقرر کرنا اسلامی احکام کے مطابق ہے یا

نہیں۔

۸۷۔ اس مسئلے کا تعلق چونکہ بظاہر قانون میعاد سماعت سے ہے، اس لیے اس کی تفصیلات میں جانے سے قبل یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس قانون کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لینا اس عدالت کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کی ضرورت اس لیے ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ بی، جو فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت کا تعین کرتی ہے اس کی شق (بی) میں "قانون" کی تعریف سے ہر اس قانون کو خارج کر دیا گیا ہے جو کسی عدالت کے ضابطۂ کار سے متعلق ہو، جس کے نتیجے میں ضابطے کے قوانین (Procedural Law) فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرۂ اختیار سماعت سے خارج ہیں، قانون میعاد سماعت (Law of Limitation Act) کا تعلق چونکہ عموماً ضابطے کے قوانین سے سمجھا جاتا ہے، اس لیے بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی وہ دفعہ جس میں شفعہ کے مقدمہ کی میعاد سماعت ایک سال قرار دی گئی ہے، اس کو فیڈرل شریعت کورٹ میں اختیار سماعت (Jurisdiction) نہ ہونے کی بناء پر چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔

۸۸۔ لیکن اگر شفعہ کے اسلامی احکام پر غور کیا جائے تو صورتِ حال اتنی سادہ نہیں ہے، یہ مسئلہ اصول قانون (Jurisprudence) میں خاصا متنازعہ مسئلہ ہے، کہ قانون اصلی (Substantive Law) اور قانون ضابطہ (Procedural Laws) کے درمیان خط امتیاز کس طرح کھینچا جاسکتا ہے؟ اور حقیقت یہ ہے کہ ان دو قسموں کی ایسی جامع اور مانع تعریف اب تک نہیں کی جاسکی جو ہر اعتراض سے خالی ہو، اور کسی لگے بندھے (Hard and fast) اصول کی عدم موجودگی میں ہر قانون کا اس کی خصوصیات کی بناء پر الگ جائزہ لینا پڑتا ہے، کہ اسے "قانون اصلی" کہا جائے یا "قانون ضابطہ"؟ ڈاکٹر پٹین لکھتے ہیں۔

"One of the orthodot classification is that which distinguishes between sbustantive and procedural law, but it is difficult to draw a clear line between them".

(Paton Jurisprudence iiird ed/P.536)

۸۹۔ تاہم مختلف آراء کے نتیجے میں اتنی بات مسلم نظر آتی ہے کہ حقوق پیدا کرنا قانون ضابطہ کا نہیں بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا کام ہوتا ہے، جبکہ ان حقوق کو عدالت کے ذریعہ ثابت اور نافذ کرانے کا طریق کار مقرر کرنا قانون ضابطہ (Procedural Law) کا کام ہے، بالفاظ دیگر حق کا وجود میں آنا اور باقی رہنا قانون اصلی سے معلوم ہوتا ہے اور عدالت کے ذریعہ اس کا ثابت ہونا قانون ضابطہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۹۰۔ لہٰذا اگر ایک حق کے بارے میں یہ بات طے ہو کہ وہ کسی قانون اصلی (Substantive Law) کے ذریعہ وجود میں آچکا ہے، اور مسئلہ صرف اسے عدالت میں ثابت کرنے کا ہو، تو اس صورت میں میعاد سماعت (Limitation) یقیناً ضابطے (Procedure) کا مسئلہ ہوگا، لیکن اگر کسی حق کے وجود میں آنے (Existence) یا باقی رہنے (Continuance) ہی کے لیے کوئی مدت ناگزیر ہو تو جو قانون اس مدت کا تعین کرے، وہ ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی (Substantive) قانون ہے۔

۹۱۔ مثال کے طور پر اگر کسی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مقدمہ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی جائے، تو یہ ضابطے کا قانون ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تین سال کے بعد قرض وصول کرنے کا حق ختم ہو جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ تین سال کے بعد اسے عدالت کے ذریعہ ثابت کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہے گا، لیکن اگر کوئی قانون یہ کہے کہ جو شخص تین سال تک اپنی غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا ثبوت عدالت میں فراہم نہیں کریگا، وہ زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اسے ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی قانون کہا جائے گا۔

۹۲۔ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے جو مدت مقرر کی جاتی ہے، اس کا منشا صرف یہ نہیں ہوتا کہ اس مدت کے بعد بھی حق شفعہ تو باقی ہے، لیکن اس کا مقدمہ قابلِ سماعت نہیں رہا، بلکہ جیسا کہ آگے واضح ہوگا، اسلامی احکام کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس مدت تک اگر کسی

شخص نے عدالت سے رجوع نہ کیا تو اس کے لیے شفعہ کا حق یا تو وجود ہی میں نہیں آئے گا، یا باقی نہیں رہے گا، لہٰذا اس مدت کا تعلق چونکہ حق کے وجود اور بقا سے ہے، اس لیے یہ ضابطے کا نہیں، قانون کا اصلی مسئلہ ہے۔

۹۳۔ اس کی ایک سادہ مثال قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی دفعہ ۶ ذیل ۲ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک فریق کی جانب سے ایجاب (offer) کے بعد دوسرا فریق ایک مدت مناسب میں قبول (Acceptance) کا اظہار نہ کرے، تو ایجاب خود بخود منسوخ ہو جائیگا۔

۹۴۔ یہاں قبول (Acceptance) کے لیے ایک مدت مناسب پر چونکہ حق کا وجود و بقا موقوف ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ مدت ضابطے کا نہیں، بلکہ قانون اصل کا جزو سمجھی جائے گی۔

۹۵۔ اسی طرح شفعہ میں شفیع کے لیے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج (Stages) "طلب مواثبت" "طلب اشہاد" اور "طلب خصومت" کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق کو ثابت کرنے اور نافذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے، فقہاء کرام نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی شخص "طلب مواثبت" اور "طلب اشہاد" کے بعد، لیکن مقدمہ دائر کرنے سے قبل ہی انتقال کر جائے، تو اس کے ورثہ شفعہ کا دعویٰ نہیں کر سکتے، خواہ مدت ابھی باقی ہو، کیونکہ عدالت سے رجوع کرنے سے قبل مرنے والے کا حق وجود ہی میں نہیں آیا، اور جو حق وجود میں نہ آئے، اس میں میراث جاری نہیں ہوتی۔

(ہدایہ ص ۳۹۲ ج ۴)

۹۶۔ لہٰذا جس قانون کا مقصد ان مطالبات کے لیے کسی معقول مدت کا تعین ہو، جو حق کے وجود میں آنے کے لیے ناگزیر ہیں، اس کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔بی کی شق (بی) کے مندرجہ ذیل الفاظ میں داخل ہیں۔

"Law relating to the procedure of any Court".

لہٰذا میری رائے میں زیر بحث مسئلہ فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرۂ اختیار سماعت سے باہر نہیں ہے۔

۹۷۔اب میں اصل تنقیح کی طرف آتا ہوں، شفعہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الشفعة كحل العقال" "شفعہ اونٹ کی رسی کھولنے کی مانند ہے"۔

(سنن ابن ماجہ، ص ۱۸۲ طبع کراچی، حدیث نمبر ۲۵۰۰، وسنن بیہقی ص ۱۰۸ ج ۶، واعلاء السنن، ص ۱۸ ج ۱۷)

۹۸۔ عربی محاورے کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک اونٹ کی رسی کھولتے ہی اگر اس کو قابو کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، تو اونٹ بھاگ کھڑا ہوتا ہے، اور ہاتھ سے نکل جاتا ہے، اسی طرح اگر بیع کا علم ہونے پر شفعہ کے مطالبے کا کوئی فوری اقدام نہ کیا جائے، تو شفعہ کا حق ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔

۹۹۔اسی مفہوم کو قاضی شریح نے اس طرح بیان فرمایا ہے:۔

"انما الشفعة لمن واثبها"۔

"شفعہ صرف اس شخص کا حق ہے جو اس کی طرف چھلانگ لگا کر جائے۔

(مصنف عبدالرزاق، ص ۸۳ ج ۸، حدیث نمبر ۱۴۴۰۶)

اور حضرت عامر شعبی فرماتے ہیں:۔

"من بيعت شفعته، وهوشاهد لاينكرها، فقد ذهبت شفعته"

"جس شخص کی موجودگی میں وہ مکان فروخت ہو، جس پر اسے شفعہ کا حق ہوتا، اور وہ اس کا انکار نہ کرے، تو اس کا حق شفعہ ختم ہوگیا"۔

(مصنف عبدالرزاق، ص ۸۳، ج ۸، حدیث نمبر ۱۴۴۰۵)

۱۰۰۔ لہٰذا ایسے شخص کو شفعہ کا حق دینا جو بیع کے علم میں آنے کے بعد تقریباً سال بھر تک شفعہ کے لیے کوئی کارروائی نہ کرے، سنت کے خلاف ہے، اور اس سے اس خریدار کی سخت حق تلفی

لازم آتی ہے، جس نے جائز طور پر جائیداد خریدی ہے، اور وہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جس کی بناء پر بیع و شراء کے عام قوانین سے ہٹ کر شریعت نے شفعہ کا حق دیا ہے۔

۱۰۱۔ گزشتہ بحث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ شفعہ کا قانون اسلام کے عام قانون بیع و شراء سے ہٹ کر ایک غیر معمولی (Extra ordinary) قانون ہے، یہ قانون اس لیے نہیں بنایا گیا کہ اس کے ذریعہ کوئی شخص جائیدادیں بناتا چلا جائے، بلکہ اس کا مقصد اس تکلیف کو رفع کرنا ہے جو کسی شخص کو متصل جائیداد کی فروخت سے اپنی جائیداد کے استعمال میں واقع ہو، چنانچہ شفعہ کا حکم دینے کے ساتھ ساتھ اس حق کے ثبوت کے لیے کچھ ایسی پابندیاں خود شریعت نے لگائی ہیں، جن سے ان افراد کا تعین ہو سکے، جو واقعۃً شفعہ کے ضرورت مند اور حقدار ہیں، انھی میں سے ایک پابندی یہ بھی ہے کہ شفعہ کا دعویٰ کرنے والا بیع کی اطلاع ملنے کے بعد جس قدر جلد ممکن ہو، عدالت سے رجوع کرے، اگر وہ ایک معقول مدت میں عدالت سے رجوع نہیں کرتا، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقی طور پر ضرورت مند نہیں ہے، اور اسے شفعہ کا حق ہی حاصل نہیں ہے۔

۱۰۲۔ کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive Law) کا لازمی جز ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جز سے خالی ہو گا، وہ سنت کے خلاف ہو گا، اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کر کے میعاد سماعت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہو گا، لہٰذا "معقول مدت" کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جز بننی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی "طلب مواثبت"، "طلب اشہاد" اور "طلب خصومت" ہے، جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے، اور جس کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، "طلب مواثبت" اور "طلب اشہاد" پر عمل کرنے کے لیے بیع کا علم ہونے کے بعد کم سے کم ممکنہ مدت میں خریدار کے نام ایک نوٹس کا اجراء لازم کیا جا سکتا ہے، جس سے حدیث کا منشا پورا ہو جائے، اس کے بعد طلب خصومت یا مقدمہ دائر کرنے کے لیے کوئی ایسی معقول مدت مقرر کی جا سکتی ہے جس میں ایک واقعی ضرورت مند شخص عملاً مقدمہ دائر کر سکے، یہ

مدت احادیث میں صراحتہً مقرر نہیں کی گئی، مختلف فقہاء نے مختلف مدتیں بیان فرمائی ہے، جو زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں، لیکن اتنی بات احادیث سے واضح ہے کہ یہ مدّت اتنی زیادہ نہیں ہونی چاہیے جسے غلط استعمال کیا جاسکے، اور جس کی بنا پر خریدار کا معاملہ بلا جواز ایک طویل مدّت تک معلق ہو کر رہ جائے۔

نتائج بحث

۱۰۳۔ مذکورہ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ زیر نظر مقدمات میں شفعہ سے متعلق قوانین کی جن دفعات کو ہمارے سامنے قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کیا گیا ہے، وہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق اسلامی احکام کے منافی ہیں:۔

(۱) لینڈ ریفارمز ریگولیشنز ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) کے پیرا نمبر ۲۵، کلاز نمبر ۳ کی پوری شق (ڈی) جس میں مزارع (tenant) اپنی زیر مزارعت زمین پر سب سے پہلا حق شفعہ دینے کی تصریح کی گئی ہے، قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۲) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن وسنت کے خلاف ہیں:۔

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کو شفعہ کا حق دینا (شق اے، اور شق بی کے ذیل "ثالثاً" (thirdly) تک۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا۔ جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل "رابعاً" (fourthly)۔ (ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (Sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)

(۳) این ڈبلیو ایف پی پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۵ میں مختلف قسم کی غیر منقولہ

جائیدادوں کو شفعہ سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، اسی شق (بی) میں دھرم شالہ، مسجد، کلیسا، اور دوسرے خیراتی اداروں اور عمارتوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اگر یہ اراضی وقف ہوں تو شفعہ سے ان کا استثناء درست ہے، اور یہ سنت کے خلاف نہیں، لیکن ان میں جو عمارتیں شخصی ملکیت میں ہوں، ان کو شفعہ سے مستثنیٰ کرنا درست نہیں، اس کے علاوہ اس دفعہ میں جن نجی ملکیت کی اراضی کا استثناء کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے منافی ہے۔

(۴) این ڈبلیو ایف پی پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۷ ذیل ۲ میں صوبائی حکومت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ کسی بھی علاقے، کسی بھی زمین، جائیداد، یا کسی خاص نوعیت کی ہر زمین یا جائیداد یا کسی خاص بیع، یا کسی خاص نوعیت کی ہر بیع کو حق شفعہ سے مستثنیٰ کر سکتی ہے، یہ دفعہ بھی ان تفصیلات کے مطابق جو تنقیح نمبر ۳ کے جواب میں (بطور خاص پیراگراف نمبر ۱۷) بیان کی گئی ہیں، اپنے اس عموم کے ساتھ اسلامی احکام کے منافی ہیں۔

(۵) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہیں کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ واضح رہے کہ یہاں شفعہ سے متعلق قوانین کی صرف ان دفعات کا ذکر کیا گیا ہے، جن کو خاص طور پر ہمارے سامنے چیلنج کیا گیا ہے، لہٰذا ان دفعات کی تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان قوانین کی باقی دفعات اسلامی احکام کے مطابق ہیں۔

۱۰۵۔ لہٰذا لینڈ ریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) اور لمٹیشن ایکٹ کے بارے میں وفاقی حکومت کو پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے بارے میں حکومت پنجاب کو اور این ڈبلیو ایف پی پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کے بارے میں شمال مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ مذکورہ قوانین میں اس تاریخ تک جس کا ذکر کورٹ آرڈر میں ہے، اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کر لیں، بصورت دیگر مذکورہ تاریخ سے یہ قوانین کالعدم سمجھے جائیں گے،

ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہوگا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قوانین کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔

۱۰۶۔ ان تصریحات کے ساتھ شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کی اپیل نمبر ۴، ۵، ۱۹۷۹ء خارج کی جاتی ہے اور باقی تمام اپیلیں (اپیل نمبر ۲، ۱۹۸۱ء، اپیل نمبر ۵، ۱۹۸۱ء اپیل نمبر ۷، ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۱۵، ۱۹۸۱ء) منظور کی جاتی ہیں۔

حکم نامہ عدالت

در شریعت اپیل نمبر ۴، ۵، ۱۹۷۹ء و شریعت اپیل نمبر ۲
و نمبر ۵ و نمبر ۷ و نمبر ۱۵، ۱۹۸۱ء

ہم، جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب کے فیصلے میں مذکور دلائل سے اتفاق کرتے ہوئے، کہ وفاقی شرعی عدالت کو اس بات کا اختیار تھا کہ وہ ان درخواستوں کی سماعت اور ان کا فیصلہ کرتی جن کی بنیاد پر زیر نظر اپیلیں عدالت ہذا میں دائر کی گئی ہیں، اس فیصلے کے مطابق حکم صادر کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث کے متعلق، اکثریتی نقطۂ نظر کی پیروی کرتے ہوئے، ۱۹۷۹ء کی اپیل نمبر ۴ اور نمبر ۵ خارج کی جاتی ہیں، اور باقی تمام اپیلیں اس تفصیل کے مطابق منظور کی جاتی ہیں جو جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں بیان کی گئی ہے۔ اگر ممکن ہو تو ایک نیا جامع قانون شفعہ اس فیصلے کے مطابق زیادہ سے زیادہ ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء تک نافذ کر دیا جائے۔ مقدمے کے اخراجات کے بارے میں کوئی حکم جاری نہیں کیا جارہا۔

محمد افضل ظلہ — اعلان کیا گیا

چیئرمین — پیر محمد کرم شاہ — ۲۳۔۲۔۱۹۸۶ء

شفیع الرحمٰن — (رکن)

(رکن) — محمد تقی عثمانی (رکن)

(محمد تقی عثمانی)

ضمنی فیصلہ شفعہ

ضمنی فیصلہ شفعہ

جسٹس محمد تقی عثمانی، رکن۔ یہ ایک خود تحریکی نظرثانی (Suo motu) ہے، جو اس عدالت کے فیصلے حکومت صوبہ سرحد بنام سید کمال شاہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء ایس سی ۳۶۰) سے تعلق رکھتی ہے، جسے آئندہ اس فیصلے میں "سید کمال کا فیصلہ کہا جائے گا"۔

۲۔ سید کمال کے اس مقدمے میں اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ایف کے تحت اپنے اختیارات استعمال کرتے ہوئے وفاقی پاکستان، شمال مغربی سرحدی صوبے اور صوبہ پنجاب کے متعدد قوانین شفعہ کو قرآن وسنت کے متصادم قرار دیا تھا اور متعلقہ حکومتوں کو ہدایت کی تھی کہ وہ ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنادیں۔

۳۔ اس فیصلے کے نتیجے میں شمال مغربی سرحدی صوبے کی حکومت نے پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کو منسوخ کر کے ۱۹۸۷ء میں ایک نیا قانون شفعہ نافذ کر دیا، لیکن حکومت پنجاب نے اس سلسلے میں ۲۸ / مارچ ۱۹۹۰ء تک قانون سازی کی کوئی کارروائی نہیں کی، اور چونکہ آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی، شق ۳، ذیل میں زیر نظر دفعہ ۲۰۳ ایف شق نمبر ۲، کے تحت جن قوانین کو شریعت اپیلیٹ بینچ قرآن وسنت کے احکام کے خلاف قرار دیدے، وہ بینچ کی معین کی ہوئی تاریخ سے بے اثر ہو جاتے ہیں، اس لیے شفعہ کے متعلق قوانین جنہیں بینچ نے اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا تھا، ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد بے اثر ہو گئے۔

۴۔ اس صورت حال میں جبکہ بے اثر قوانین کی جگہ نئی قانون سازی نہیں ہوئی، قانون شفعہ کی تشریح و تعبیر اور عملی اطلاق کے سلسلے میں متعدد مسائل اور دشواریاں پیدا ہوئیں، اور مختلف عدالتوں نے سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے مختلف راستے اختیار کیے اس لیے اس عدالت نے یہ مناسب سمجھا کہ ایک خود تحریکی نظرثانی (Suo motu review) کے ذریعے سید کمال کے فیصلے کی تشریح و وضاحت اور اس کے عملی اطلاق سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا واضح جواب مہیا کر دیا جائے، جس سے یہ مسائل اور مشکلات دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس عدالت نے مورخہ ۵ جولائی کو ایک عام حکم جاری کیا جس کا مطلب یہ ہے۔

In deciding the case of Said Kamal Shah a direction

was given enacting / inforcing pre-emption law in accordance with the Injection of Islam as from 1-8-1986. However, no such law has not enacted by the Province of Punjab till now. Difficulties were arisen in interpreting / implementing the said decision. We, therefore, consider it just and expedient to examine various questions connect therewith and / or arising out of it. The office is directed to the matter before this Bench at an early date at Karachi.

In the meanwhile, notice of this hearing shall be issued to all the parties in the said case of Said Kamal Shah and other cases connected therewith.

Notice to the Federal Government and the Government of Punjab shall be issued. A public notice shall also be issued.

اس حکم کے مطابق نوٹس جاری کیے گئے، اور اس نظر ثانی کی سماعت مورخہ ۷ اگست ۱۹۸۹ء کو کراچی میں مقرر کی گئی، اس سماعت کے دوران صوبہ پنجاب کے فاضل اسسٹنٹ ایڈووکیٹ جنرل نے اطلاع دی کہ پنجاب میں زیر نظر قانون شفعہ جلد نافذ کیا جارہا ہے، لہٰذا اس عدالت نے مزید انتظار مناسب سمجھ کر اس نظر ثانی کی سماعت ملتوی کردی۔

۵۔ اس کے بعد بھی چونکہ نیا قانون سامنے نہیں آیا۔ اس لیے اس نظر ثانی کی سماعت دوبارہ مورخہ ۲۰ فروری ۱۹۹۰ء کو مقرر کی گئی، اس موقع پر وفاقی حکومت، حکومت صوبہ سرحد اور حکومت پنجاب کے فاضل ایڈووکیٹ صاحبان نے اپنی اپنی حکومتوں کی نمائندگی کی، اور پبلک کی طرف سے متعدد وکلاء پیش ہوئے اور ۲۰ فروری سے ۲۲ فروری ۱۹۹۰ء تک اس کی مفصل سماعت ہوئی، اس فیصلے کے ذریعے اس معاملے کو نمٹانا مقصود ہے۔

۶۔ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کے تعلق سے سب سے اہم عملی سوال جو مختلف مقدمات میں پیدا ہوا، یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں جن تین قسم کے افراد کو شفعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے،

(یعنی شریک ملکیت، شریک حقوق اور شرعی پڑوسی) کیا وہ اس فیصلے کے بعد "طلب مواثبت" طلب اشہاد اور طلب "خصومت" کے شرعی تقاضے پورے کیے بغیر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کے تحت اپنا حق شفعہ استعمال کر سکتے ہیں؟ دوسرے الفاظ میں، پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی جس دفعہ میں شریک ملکیت (Co-sharer) کو طلب کے تقاضے پورے کیے بغیر شفعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، اس دفعہ کو سید کمال شاہ کے فیصلے میں قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟

۷۔ اس سوال کے جواب میں ہمارے سامنے ایک نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں اگرچہ تین قسم کی "طلبات" کو حق شفعہ کے استعمال کی ایک شرعی شرط قرار دیا گیا ہے، لیکن "طلبات" کا مسئلہ نہ تو شریعت اپیلیٹ بنچ کے سامنے خصوصی طور پر کسی اپیل میں اٹھایا گیا تھا، نہ بینچ کے اپنے قابل نفاذ حکم (operative order) میں اس کا ذکر کیا، نیز پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کا ذیل "رابعا" (Fourthly) نہ تو کسی اپیلیٹ میں چیلنج کیا گیا ہے، اور نہ بینچ نے اسے قرآن و سنت کے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر قرار دیا۔ لہٰذا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ (بی) کی وہ شق نمبر "شریک ملکیت" (co-sharer) کو شفعہ کا مستحق قرار دیتی ہے، سید کمال شاہ کے فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوئی، اور "طلبات کی وہ شرط جو فیصلے کی وجوہات میں بر سبیل تذکرہ بیان ہوئی ہے، اس کو چونکہ باقاعدہ قانون سازی کے بغیر اس شق پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس شق کے تحت ایک شریک ملکیت و طلبات" کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی اپنے حق شفعہ کی پیروی کر سکتا ہے۔

۸۔ اس نقطۂ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے مندرجہ ذیل امور کی تحقیق ضروری ہوگی۔

(۱) کیا "طلبات" کا مسئلہ ان اپیلوں میں اٹھایا گیا تھا، جن کا فیصلہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں کیا گیا ہے؟

(۲) کیا بنچ نے اس مسئلے کو قرآن و سنت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا ہے؟

(۳) بینچ نے اپنے فیصلے کے آخری حصے میں جو حکم جاری کیا اور جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، کیا اس میں "طلبات" کے ضروری ہونے کا ذکر کیا ہے؟

(۴) کیا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کا ذیل "رابعا" بینچ کے سامنے چیلنج ہوا تھا؟

(۵) کیا بینچ نے پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کے پورے ذیل "رابعا"

(fourthly) کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا تھا، یا صرف لفظ "رابعا" (Fourthly) کو؟

ذیل میں ہم ترتیب وار ان سوالات کا جواب دیتے ہیں، جن سے حقیقت حال خود بخود واضح ہو سکے گی۔

۹۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، متعلقہ اپیلوں کے جائزے سے یہ بات واضح ہے کہ ان میں سے بعض اپیلوں میں "طلب" کا مسئلہ باقاعدہ اٹھایا گیا تھا، شریعت اپیل نمبر ۷/۱۹۸۱ء مسماۃ خالدہ ادیب خانم بنام وفاق پاکستان کے میمو آف اپیل میں نکتہ نمبر ۴ اسی مسئلے سے متعلق ہے، اور اس میں یہ حدیث بھی نقل کی گئی ہے کہ؟

الشفعة لمن واثبها

اور اس کا یہ ترجمہ بھی دیا گیا ہے کہ:

Pre-emption is for whom who seeks it at once.

اور اس کی بنیاد پر اس اپیل کے آخر میں یہ درخواست بھی دی گئی ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے ان حصوں کو جو اس حدیث سے معارض ہیں، قرآن و سنت کے منافی قرار دیا جائے۔

لہٰذا یہ بات بالکل واضح ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کا ہر وہ حصہ جو "شرعی طلبات" کے حکم سے معارض ہو، اسے خاص طور پر بینچ کے سامنے چیلنج کیا گیا تھا۔

۱۰۔ جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے، کہ آیا بینچ نے اس مسئلے کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا، سو سید کمال شاہ کے فیصلے کے مطالعے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں اس مسئلے کا پوری تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے، اور "طلبات" کو حق شفعہ کے ثبوت کے لیے جوہری (substantive) شرط قرار دیا گیا ہے، یہ بات فیصلے کے مندرجہ ذیل حصوں سے بالکل ظاہر ہے:۔

(الف) جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے میں (پی ایل ڈی) ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ صفحہ ۳۹۸ سے صفحہ ۴۰۰ تک اس موضوع پر سنت اور فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں مفصل بحث کی گئی ہے۔

(ب) جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیراگراف ۸۵ میں جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے کے اس حصے کی توثیق کی گئی ہے، اور پیراگراف نمبر ۹۵ سے پیراگراف نمبر ۱۰۰ تک "طلبات" کے اسلامی قانون کا نہ صرف یہ کہ سنت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے، بلکہ یہ بھی

قرار دیا گیا ہے کہ "طلبات" کے ان تقاضوں کو پورا کرنا محض ایک ضابطے (procedure) کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (substantive law) کا ایک حصہ ہے، چنانچہ پیراگراف نمبر ۹۵ میں کہا گیا ہے کہ:

"شفعہ میں شفیع کے لیے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج "طلب مواثبت" "طلب اشہاد" اور "طلب خصومت" کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق ثابت کرنے اور نافذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے"۔
(صفحہ نمبر ۴۵۷)

(ج) پھر جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیراگراف ۱۰۲ میں "طلبات" کی پوری بحث کا نتیجہ بیان کرتے ہوئے حتمی طور پر یہ قرار دیا گیا ہے کہ:

"کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (substantive law) کا لازمی جزو ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا"۔ (صفحہ نمبر ۴۵۹)

فیصلے کے یہ اقتباسات کسی ادنیٰ شک کے بغیر یہ ثابت کر رہے ہیں کہ "طلبات" کے مسئلے کا فیصلے میں پوری طرح جائزہ لیا گیا ہے، اور یہ حتمی فیصلہ دیا گیا ہے کہ شفعہ کا جو قانون "طلبات" کے تقاضوں سے خالی ہو، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

۱۱۔ اب تیسرا سوال سامنے آتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس فیصلے کا آخری حصہ (Last formal part) جسے کورٹ آرڈر کا جز بنایا گیا ہے، کیا اس میں "طلبات" کا ذکر ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پیراگراف نمبر ۱۰۳ کے ذیل نمبر ۵ کی عبارت یہ ہے۔

"پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے"۔ (صفحہ نمبر ۴۶۱)

اس پیراگراف میں ایک مرتبہ پھر "شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت" کو لازمی قرار

دیا گیا ہے، یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ اس فقرے کا تعلق صرف تیسری طلب سے ہے، جسے "طلب خصومت" کہا جاتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ "شفعہ کا مطالبہ" سے مراد تینوں قسم کی "طلبات" ہیں، دراصل یہ اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰۲ کو ذہن میں رکھتے ہوئے لکھا گیا ہے، اور اسی پیراگراف کی زبان یہاں استعمال کی گئی ہے، لہٰذا اس کو پیراگراف نمبر ۱۰۲ کے ساتھ ملا کر پڑھنا ضروری ہے، اور اسے ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اسے تین حصوں میں تقسیم کر کے پڑھنا مفید ہوگا۔

(۱) کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا لازمی جز ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا۔

(۲) اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کر کے میعاد سماعت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہوگا۔

(۳) لہٰذا معقول مدت کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جزو بننی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی "طلب مواثبت" "طلب اشہاد" اور "طلب خصومت" ہے۔

اس فقرے کے پہلے حصے میں دو لفظ الگ الگ استعمال کیے گئے ہیں، ایک "شفعہ کا مطالبہ کرنے" کا، اور دوسرا "مقدمہ دائر کرنے" کا، اور اسی فقرہ کے حصہ نمبر ۳ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ "مطالبے" سے مراد "طلب مواثبت" اور "طلب اشہاد" ہے، اور مقدمہ دائر کرنے سے مراد "طلب خصومت" ہے، اور یہ تینوں طلبات حق شفعہ کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون میں یہ طلبات موجود نہیں، وہ سنت کے خلاف ہے، اس فقرے کے حصہ نمبر ۲ میں بیشک صرف میعاد سماعت کے مسئلے پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن حصہ نمبر ۱ اور حصہ نمبر ۳ کا بنیادی زور "طلب مواثبت" اور "طلب اشہاد" پر ہے۔

۱۲۔ لہٰذا فیصلے کے آخری حصے یعنی پیراگراف نمبر ۱۰۳ کے ذیلی نمبر ۵ میں اس پیراگراف ۱۰۲ کی زبان استعمال کرتے ہوئے جب "شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت" کا ذکر کیا گیا تو یقیناً اس سے صرف طلب خصومت نہیں، بلکہ تینوں قسم کی طلبات مراد ہیں۔

۱۳۔ لہٰذا یہ بات بھی ناقابل انکار ہے کہ صرف فیصلے کے دلائل و مباحث میں نہیں، بلکہ جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کا جو حصہ کورٹ آرڈر میں شامل کیا گیا، اس میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ "طلبات" "حق شفعہ" ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون کو قرآن وسنت

کی کسوٹی پر جانچا جارہا ہے، اس قانون میں چونکہ "طلبات" کا ذکر نہیں ہے، اس لیے وہ قرآن و سنت کے منافی ہے۔

۱۴۔ اب ہم چوتھے تنقیح طلب سوال کی طرف آتے ہیں، اور وہ یہ کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل "رابعا" (Fourthly) بینچ کے سامنے چیلنج ہوا تھا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اپیل نمبر ۵ (حاجی صادق بیگ بنام صوبہ پنجاب) کے میمو آف اپیل میں اس شق کو بھی نقطہ نمبر ا کے تحت صراحۃً چیلنج کیا گیا تھا، اور نقطہ نمبر ۸ اور نکتہ نمبر ۱۰ میں اس کی بنیاد پر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی پوری دفعہ نمبر ۱۵ کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کی درخواست کی گئی تھی۔

۱۵۔ اب صرف سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، پنجاب ایکٹ کی دفعہ ۱۵۔ بی کا ذیل "رابعا" جو شریک ملکیت کو شفعہ کا حقدار قرار دیتا ہے، وہ قرآن وسنت کے منافی قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟ ہمارے سامنے ایک نقطۂ نظر یہ پیش کیا گیا کہ یہ ذیل اس فیصلے میں ختم نہیں کیا گیا، بلکہ صرف لفظ "رابعا" (Fourthly) ختم کیا گیا ہے، جس کے ذریعے شریک ملکیت کا حق ختم نہیں ہوا، بلکہ وہ پہلی تین حذف شدہ کیٹگریوں کی جگہ آ گیا، اس نقطۂ نظر کی تحقیق کے لیے فیصلے کی متعلقہ عبارت سامنے رکھنی ہوگی، جو یہ ہے:

(۲) "پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن وسنت کے خلاف ہیں۔

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کو شفعہ کا حق دینا، (شق اے اور شق بی کے ذیل ثالثاً تک)۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا، جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل رابعاً)

(ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-divisions) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)۔

اس فقرے کے شروع میں "دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام" سے مراد دفعہ کے مختلف احکام (Provisions) ہیں، جو اس کی ذیلی شقوں میں مندرج ہیں، اس کے بعد الف، ب اور ج کے عنوانات کے تحت ان شقوں کو بیان کیا گیا ہے جنہیں قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا، البتہ ان شقوں کا نام لینے سے پہلے ان کے خلاف قرآن وسنت ہونے کی نہایت مختصر وجہ کی طرف

اشارہ کیا گیا ہے، جو فیصلے کے مفصل دلائل سے ماخوذ ہے، اگر ان فقروں سے ہر شق کے اسلام سے متصادم ہونے کی وجہ کو حذف کر دیا جائے تو آرڈر کی عبارت یہ ہوگی۔

پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

(الف)۔۔۔۔۔ شق اے، اور شق بی کے ذیل ثالثاً (Thirdly) تک۔

(ب)۔۔۔۔۔ شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly)

(ج)۔۔۔۔۔ شق سی۔

۱۶۔ واضح رہے کہ یہاں اردو زبان میں لفظ شق clause کے لیے اور "ذیل" sub-clause کے لیے استعمال ہوا ہے، اس میں (ب) کے عنوان کے تحت یہ نہیں کہا گیا کہ "شق بی کا لفظ رابعاً" یا "شق بی لفظ رابعاً تک" قرآن وسنت کے خلاف ہے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ "شق بی کا ذیل رابعاً" قرآن و سنت کے خلاف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ پوری sub-clause قرآن وسنت کے ٹیسٹ پر پوری نہیں اترتی، البتہ اس کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے بجائے یہاں صرف ایک وجہ ذکر کی گئی ہے۔ یعنی "شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا" اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ پورا ذیل قرآن وسنت کے منافی نہیں، بلکہ صرف لفظ "رابعاً" (Fourthly) ان کے منافی ہے، حلانکہ جس طرح (الف) کے عنوان کے تحت "شق بی کے ذیل ثالثاً" کی یہ تشریح نہیں کی جاسکتی کہ صرف لفظ "Thirdly" حذف کیا گیا ہے، پورا ذیل حذف نہیں کیا گیا، اسی طرح (ب) کے عنوان کے تحت "شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) کی بھی یہ تشریح درست نہیں ہے کہ صرف لفظ "رابعاً" (Fourthly) حذف کیا گیا ہے پورا ذیل حذف نہیں کیا گیا، کیونکہ اس ذیل کے خلاف قرآن و سنت ہونے کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس میں شریک ملکیت کے حق کو دوسروں سے مؤخر رکھا گیا ہے، بلکہ اس کا ایک سبب اور بھی ہے، اور وہ یہ کہ اس میں "شریک ملکیت" کے حق شفعہ کو "طلبات" کے تابع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس ذیل (sub-clause) کو اسلامی احکام کی رو سے غلط قرار دینے کے لیے یہاں اس سبب کو دو وجوہ سے ذکر نہیں کیا گیا۔

۱۷۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ "طلبات" کا معاملہ اس پیراگراف سے متصل پہلے پیراگراف (یعنی پیراگراف نمبر ۱۰۲) میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جاچکا تھا، اور اس میں صراحتہ کہا جاچکا تھا کہ :۔

"شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہوگا"۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ "طلبات" کا فقدان شرعی نقطۂ نظر سے زیر نظر قانون کی ایسی غلطی ہے جو صرف "شریک ملکیت" کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ شفعہ کے دوسرے جائز مستحقین میں بھی صورت حال یہی ہے کہ ان کے حق کو وجود میں لانے کے لیے شرعاً "طلبات" کے تقاضے پورے کرنے ضروری ہیں، اور زیر نظر قانون میں وہ پورے نہیں کیے گئے، لہٰذا "طلبات کے فقدان" کا صریح ذکر دفعہ نمبر ۱۵ شق بی کے ذیل رابعاً (Fourthly) کے سلسلے میں کرنے کے بجائے دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے اس غرض سے کیا گیا کہ وہ شفعہ کے تمام مستحقین پر حاوی ہو جائے، اور جب دفعہ نمبر ۱۵ پر کیے گئے تبصرے کو دفعہ نمبر ۳۰ پر کیے گئے تبصرے کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) کو قرآن وسنت کے منافی قرار دینے کے دو اسباب ہیں، ایک یہ کہ اس میں شریک ملکیت (co-sharer) کا حق چوتھے نمبر پر قرار دیا گیا ہے، جبکہ شرعاً اس کا حق سب سے مقدم ہے، اور دوسرے یہ کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے "اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے، جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے البتہ ان دو اسباب میں سے پہلا سبب جو صرف "شریک ملکیت" کے ساتھ خاص تھا، وہ تو وہیں پر بیان کیا گیا، اور دوسرا سبب جو شفعہ کے تمام حقداروں سے تعلق رکھتا تھا، اور جس کا ذکر صرف ایک پیراگراف پہلے تفصیل سے گزر چکا تھا، اس کی عمومی حیثیت کے پیش نظر اس کو بعد میں دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا۔

۱۸۔ کورٹ آرڈر کی اس اسکیم کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ دفعہ نمبر ۱۵ شق بی کے ذیل رابعاً (Fourthly) کے خلاف اسلام ہونے کی دو وجوہ کو الگ الگ ذکر کرنے سے اس مختصر آرڈر کی reasoning اتنی واضح نہیں رہی جتنی ہونی چاہیے تھی، لیکن اس سے یہ حقیقت متاثر نہیں ہوتی کہ دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل (Fourthly) پورے کا پورا خلاف اسلام قرار دیا گیا ہے، کیونکہ خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے provisions کی فہرست بتاتے ہوئے یہ نہیں کہا گیا کہ یہ ذیل (sub- clau se) صرف لفظ رابعاً (Fourthly) تک خلاف اسلام ہے، بلکہ یہ کہا گیا ہے "شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) خلاف اسلام ہے۔

۱۹۔ اگر فیصلے کے مرکزی حصے میں کسی قانون کی تمام شرعی خامیوں کو تفصیل کے ساتھ قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں واضح کر دیا گیا ہو، اس کے بعد "نتائج بحث" میں خصوصی

حکم صادر کرتے ہوئے کسی دفعہ کو قرآن وسنت سے متصادم بھی قرار دے دیا گیا ہو، لیکن اس جگہ اس کے متصادم ہونے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے بجائے صرف کوئی ایک وجہ ذکر کر دی جائے، تو خواہ وہ وجہ کتنی ناکافی کیوں نہ ہو، اس سے اس حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ دفعہ اسلامی احکام کے منافی قرار دی گئی ہے، اور فیصلے اور کورٹ آرڈر دونوں کے مجموعی مفہوم سے قطع نظر کر کے محض اس ناکافی وجہ کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا۔

۲۰۔ جو صورت حال اوپر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵(بی) ذیل Fourthly کے بارے میں بیان کی گئی ہے۔ بعینہ وہی صورت حال مذکورہ دفعہ کی شق سی کی بھی ہے، یعنی کورٹ آرڈر میں دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو مکمل طور پر قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، اور اس کی بھی صرف وہ وجہ بیان کی گئی ہے جو اس شق کے ساتھ خاص ہے، یعنی:

"کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو، یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا" (ص ۴۶۰ پیرا ۱۰۳) اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ شق (سی) کے اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایسے افراد کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے جو شرعاً شفعہ کے حقدار نہیں ہیں، یعنی شریک حقوق یا شرعی پڑوسی نہ ہونے کے باوجود انھیں شفعہ کا حق دیا گیا ہے، لہٰذا یہ شق اسلامی احکام کے منافی ہے

۲۱۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ پوری شق (سی) کو ختم (strike down) نہیں کیا گیا، بلکہ اس شق کے تحت "شریک حقوق" یا "شرعی پڑوسی" کو برقرار رکھا گیا ہے، کیونکہ جن شقوں کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، ان کی فہرست شمار کرتے ہوئے پوری "شق سی" کا ذکر کیا گیا ہے، اس کے کسی جزو کا نہیں، اور اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ اس شق میں اگر کچھ ایسے افراد ہوں، جو "شریک حقوق" یا "شرعی پڑوسی" کی تعریف میں آجاتے ہوں تب بھی "طلبات" کے فقدان کی وجہ سے شرعاً وہ شفعہ کے حقدار نہیں ہوسکتے۔ اور "طلبات" کے فقدان کی وجہ سے شفعہ کے قانون کا منافی اسلام ہونا اس فیصلے اور کورٹ آرڈر میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

۲۲۔ اس تشریح سے مندرجہ ذیل امور واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کو "طلبات" کے فقدان کی بنیاد پر باقاعدہ چیلنج کیا گیا تھا۔

(۲) شریعت اپیلیٹ بینچ نے سید کمال شاہ کے مقدمے میں "طلبات" کے مسئلے کو باقاعدہ قرآن وسنت کی کسوٹی پر جانچا، اور یہ حتمی فیصلہ دیدیا کہ شفعہ کا جو قانون "طلبات" کے لازمی

جز سے خالی ہو گا، وہ سنت کے خلاف ہو گا۔

(۳) کورٹ آرڈر میں بھی "طلبات" کو قانون شفعہ کا لازمی جزو قرار دیا گیا جسکے بغیر قانون شفعہ اسلامی نہیں ہو سکتا۔

(۴) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵(بی) ذیل ربعا (Fourthly) میں صرف لفظ fourthly نہیں، بلکہ پورے کا پورا ذیل اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

(۵) اسی طرح ایکٹ دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو بھی مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

۲۳۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دے کر ختم کر دی گئی ہے، اور ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس دفعہ کا کوئی جز و یا کوئی حصہ بطور قانون باقی نہیں رہا۔ یہ بات سید کمال شاہ کے فیصلے ہی سے واضح ہے، اور اگر اس سلسلے میں اب تک کوئی شبہ یا ابہام باقی تھا، تو اس نظر ثانی کے فیصلے کے بعد وہ مکمل طور پر دور ہو نا چاہیئے۔

۲۴۔ چونکہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ ختم کر دی گئی تھی، اور ایکٹ میں شفعہ کے استحقاق کی ساری بنیاد اسی دفعہ ۱۵ پر تھی، نیز اسی ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو بھی ختم کر دیا گیا تھا، اس کے تحت شفعہ کی میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، اس لیے بینچ کو یہ فیصلہ کرتے وقت اس بات کا احساس تھا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ قابل عمل نہیں رہے گا، اسی لیے کورٹ آرڈر میں یہ جملے استعمال کیے گئے تھے کہ:

"مذکورہ ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہو گا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قانون کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔"

(فیصلہ جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی پیرا ۱۰۵ ص ۴۶۱)

کورٹ آرڈر میں بھی یہ کہا گیا کہ:

"Appeals Nos. 4 and 5 of 1979 are dismissed, and all other appeals are allowed in terms of the formal last part of the judgment of Maulana Muhammad Taqi Usmani, J. If possible, a consolidated law of pre-emption be enacted accordingly till 31-7-1986."

لیکن جیسا کہ بعض فاضل وکلاء نے ہمارے سامنے بیان کیا، اس کورٹ آرڈر کے "If possible" کو بھی غلط سمجھا گیا، اور اس کی یہ تشریح کی گئی کہ عدالت کا یہ حکم وجوبی mandatory نہیں بلکہ مشاورتی (advisory) ہے، حالانکہ یہ بات کسی طرح درست نہیں، دراصل "If possible" کا تعلق consolidated سے تھا اور مطلب یہ تھا کہ اب تک مختلف صوبوں میں پری ایمپشن کے دو الگ قوانین بنے ہوئے ہیں، جن کے جوہری حصوں کو اس فیصلے کے ذریعے ختم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ تمام صوبوں کے قوانین اسلامی احکام کے مطابق بنتے ہیں، اس لیے اگر تمام صوبوں کے لیے ایک ہی جامع قانون بنانا ممکن ہو تو سب کے لیے یا ایک جیسا قانون بنا دیا جائے "If possible" کا تعلق اس بات سے تھا اب تک قوانین شفعہ کے متعلقہ دفعات کے منافی اسلام ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے میں عدالت کا حکم قطعی طور پر وجوبی اور mandatory ہے، جس کا آئینی دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق (۳) ذیل بی کے تحت یہ ہے کہ عدالت مقرر کردہ تاریخ کے بعد متعلقہ قوانین، یا اس کی وہ دفعات جن کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، خود بخود بے اثر ہو جاتی ہیں، خواہ عدالت اپنے فیصلے میں اس کی صراحت کرے یا نہ کرے۔

۲۵۔ عوام کی طرف سے پیش ہونے والے فاضل ایڈووکیٹ جناب بشیر انصاری صاحب نے یہ سوال اٹھایا کہ سپریم کورٹ کے سات جج صاحبان پر مشتمل ایک بنچ میں اکثریت نے احمد بنام عبدالعزیز کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۷۷۱) میں سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ شق (بی) کا پورا ذیل رابعا (Fourthly) اس فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوا، بلکہ صرف لفظ (Fourthly) ختم ہوا ہے، اور "شریک ملکیت" کا حق شفعہ اس دفعہ کے تحت باقی ہے، جسے "طلبات" کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ شریعت اپیلیٹ بینچ جو پانچ ججوں پر مشتمل ہے، سات ججوں کی بینچ کے اس فیصلے کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دے سکتی۔

۲۶۔ اس کے برخلاف فاضل ایڈووکیٹ جنرل صوبہ پنجاب نے یہ رائے ظاہر کی کہ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ چونکہ ایک مختلف دائرہ اختیار (Jurisdiction) کی حامل بینچ ہے اور جن معاملات میں شریعت اپیلیٹ بینچ کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس میں دستور کی دفعہ ۲۰۳۔ جی کی رو سے کوئی بھی دوسری عدالت، یہاں تک کہ سپریم کورٹ کی کوئی اور بینچ جو شریعت اپیلیٹ بینچ کی حیثیت میں نہ بیٹھی ہو، کوئی فیصلہ صادر نہیں کرسکتی، اس لیے اس بینچ کے راستے میں اپنے حدود اختیار سماعت کی حد تک سپریم کورٹ کی دوسری بینچ کا کوئی فیصلہ حائل نہیں ہوسکتا، خواہ اس کے جج صاحبان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔

۲۷۔ مجھے اس بحث میں تفصیل سے جانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ برادر گرامی قدر جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اپنے فیصلے میں تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کرچکے ہیں، کہ شریعت بینچ کو نظر ثانی کا اختیار ہے یا نہیں؟ اور یہ قرار دے چکے ہیں کہ شریعت اپیلیٹ بینچ کو اپنے ہی کسی فیصلے پر نظر ثانی، اس کی تشریح اور اس کی وضاحت کا مکمل اختیار حاصل ہے، چونکہ احقر کو ان کے موقف سے اتفاق ہے، اس لیے اس مسئلے پر مزید بحث غیر ضروری ہے۔

۲۸۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ احمد بنام عبدالعزیز (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۱۷۷) کے فیصلے کے باوجود یہ بینچ "سید کمال شاہ" کے فیصلے کی وہ تشریح و وضاحت کرنے کی مجاز ہے، جو اس فیصلے میں کی گئی ہے۔

۲۹۔ دوسرا قابل غور مسئلہ یہ ہے کہ "سید کمال شاہ" کے فیصلے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو قرآن و سنت کے احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا اثر کیا ہے؟ ایکٹ کی مذکورہ دفعہ میں شفعہ کے مقدمات کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، "سید کمال شاہ" کے فیصلے میں اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا، اب ایک نقطۂ نظر ہمارے سامنے یہ بیان کیا گیا کہ "سید کمال" کے فیصلے کی وجہ سے چونکہ یہ دفعہ بے اثر ہوگئی ہے، اور اس کی جگہ کوئی نئی قانون سازی نہیں ہوئی، اس لیے اب شفعہ کے مقدمات کے لیے ایک سال کی پابندی برقرار نہیں رہی، بلکہ ایک سال کے بعد بھی شفعہ کا مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔

۳۰۔ اس نقطۂ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے پہلے "سید کمال" کے فیصلے کا متعلقہ حصہ سامنے رکھنا ضروری ہوگا، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے" (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۱)

ان الفاظ سے صاف واضح ہے کہ ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اس وجہ سے اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا کہ اس میں مقرر کی ہوئی ایک سال کی مدت کم ہے، بلکہ اس لیے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے کہ یہ مدت بہت زیادہ ہے؟ اور اس سے شفعہ کے لیے "شرعی طلبات" کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ لہٰذا اس فیصلے کا یہ نتیجہ نکالنا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں شفعہ کی میعاد سماعت ایک سال سے کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ گئی ہے، فیصلے کے واضح مفہوم سے سراسر متضاد بات ہے۔

۳۱۔ اس متضاد بات کا جواز ہمارے سامنے اس طرح پیش کیا گیا کہ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کسی قانون کو اسلامی احکام سے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر تو قرار دے سکتی ہے، لیکن اپنی طرف سے کوئی قانون سازی کر کے مدوّن قانون میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتی، اس کے فیصلے کا اثر آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق (۳) کے تحت صرف یہ ہوتا ہے کہ جس قانون یا دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ دفعہ فیصلے کی مقرر کردہ تاریخ کے بعد بے اثر ہو جاتی ہے، یعنی قانون کا حصہ نہیں رہتی، چونکہ سید کمال کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۳۰۱ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا، اس لیے ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد یہ دفعہ قانون کا حصہ نہیں رہی، اور چونکہ نہ تو اب تک متبادل قانون بنایا گیا، اور نہ "سید کمال" کے فیصلے کے نتیجے میں اس دفعہ کے اندر کسی ترمیم یا اضافے کو داخل کر کے پڑھا جا سکتا ہے، اس لیے اس دفعہ کے بے اثر ہونے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے ایک سال کی پابندی بھی ختم ہو گئی۔

۳۲۔ ہم نے اس دلیل پر غور کیا، لیکن یہ دلیل نہ صرف یہ کہ ضرورت سے زیادہ تکنیکی ہے، بلکہ آئین کے صحیح منشاء کی بھی عکاسی نہیں کرتی، واقعہ یہ ہے کہ آئین کے حصہ ہفتم میں باب نمبر ۳ اے کا جو اضافہ کیا گیا ہے اس کا واضح مقصد رائج الوقت غیر اسلامی قوانین کو عدالتی طریق کار کے تحت رفتہ رفتہ ختم کر کے ان کی جگہ اسلامی قوانین کے نفاذ کی راہ ہموار کرنا ہے، اس باب میں فیڈرل شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ (چند مستثنیات کو چھوڑ کر باقی) رائج الوقت قوانین کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہیں، اور اگر وہ فریقین کو سننے کے بعد کسی قانون یا اس کے کسی حصے کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیں، تو وہ اپنے فیصلے میں اس کی وجوہات درج کر کے ایک تاریخ مقرر کریں گی، جس تاریخ سے انکا فیصلہ موثر سمجھا جائے گا۔ (دفعہ ۲۰۳ ڈی شق ۲)۔

۳۳۔ اس فیصلے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ بات دفعہ ۲۰۳ ڈی شق نمبر ۳ میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اس فیصلے کے دو اثرات ہوں گے، پہلا اثر شق ۳۔ اے میں بیان کیا گیا ہے کہ:

"(3) If any law or provision of law is held by the Court to be repugnant to the Injunctions of Islam--

(a) the President in the case of a law with respect to a matter in the Federal Legislative List or the Concurrent Legislative List, or the Governor in the case of a law with respect to a matter not enumerated in either of those Lists, shall take steps to amend the law so as to bring such law or provision into confirmity with the Injunctions of Islam.

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیدیا ہو، اس کو بدل کر اسلامی احکام کے مطابق صدر یا

گورنر کی ذمہ داری ہو جاتی ہے، اور یہ ان کا آئینی فرض بن جاتا ہے کہ وہ ایسے قانون میں اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کرنے کے لیے اقدامات کریں۔

۳۴۔ لیکن آئین یہاں پر آ کر رک نہیں جاتا، بلکہ وہ اس صورت حال کا بھی تصور کرتا ہے، جب کسی وجہ سے متعلقہ حکومتیں اپنی یہ ذمہ داری پوری کرنے سے قاصر رہیں، ایسی صورت میں آئین اس بات کا روادار نہیں کہ جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا جا چکا ہے، وہ غیر معین مدت تک ملک کے قانون کی حیثیت سے برقرار رہے، بلکہ اگلی شق میں عدالت کے فیصلے کا دوسرا اثر یہ بیان کرتا ہے:

(b) Such law or provision shall to the extent to which it is held to be so repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the Court takes effect.

یعنی جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام سے اپنے تضاد کی حد تک مقررہ تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جائے گا۔ اس طرح آئین نے غیر اسلامی قانون کی جگہ مدوّن اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے لیے بے شک یہ ضروری قرار دیا ہے کہ صدر اور گورنر اس غرض کے لیے اقدامات عمل میں لائیں، لیکن جہاں تک غیر اسلامی قانون کے بے اثر ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے صدر یا گورنر کے کسی حکم کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ فیصلہ کے مؤثر ہونے کی تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جاتا ہے۔

۳۵۔ آئین کی اس اسکیم کا واضح منشاء یہ ہے کہ عدالت کے فیصلے کے بعد صدر یا گورنر کی طرف سے اسلامی قانون اپنی مدوّن شکل (statute form) میں نافذ ہو یا نہ ہو، جس قانون کو عدالت نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا ہے۔ وہ مقررہ تاریخ کے بعد قانونی حیثیت میں جاری نہ رہے۔

۳۶۔ اب اگر آئین کی اس دفعہ کی تشریح اور اس کا اطلاق اس طرح کیا جاتا ہے کہ جس دفعہ کو عدالتی فیصلے کی وجہ سے بے اثر قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے بے اثر ہونے کے بعد اسی فیصلے کی رو سے پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے تو یقیناً آئین کی ایسی تشریح آئین کی اسکیم، اس کے مقصد و منشاء اور

اس روح کے قطعی خلاف ہو گی، جس کی دو وجوہ بالکل واضح ہیں:

۳۷۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ آئین کا صریح منشاء یہ ہے کہ کسی قانون کو جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ مقررہ تاریخ کے بعد ختم ہو جائے، یہ منشاء ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی غیر اسلامی حیثیت برقرار رکھے، یا پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے، لہٰذا متعلقہ قانون کو اس طرح بے اثر کرنا آئین کا منشاء ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اس کے جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے بے اثر کیا جا رہا ہے، وہ اور زیادہ قوت حاصل کر لے، یا اس کا دائرہ مزید وسیع ہو جائے، کیونکہ یہ ایک صریح تضاد ہوگا، اور ایسی بے معنی بات (absurdity) ہو گی۔ جسے آئین کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

۳۸۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ صرف کسی فریق کی درخواست پر ہی قوانین کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہے، اس صورت میں جو فریق کسی قانون کو قرآن و سنت کی بنیاد پر چیلنج کر رہا ہے، اگر وہ عدالت کے سامنے اپنا موقف ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے، اور اس کی اپیل منظور کر لی جائے، تو اس کا لازمی تقاضہ یہ ہونا چاہیے کہ اس کے چیلنج کردہ قانون کی غیر اسلامی حیثیت ختم ہو جائے، لیکن اگر عدالت اس کا موقف تسلیم کر لے، اس کی اپیل منظور ہو جائے، اور متعلقہ قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیدیا جائے، اس کے باوجود اس کا نتیجہ یہ نکلے کہ جس بنیاد پر اس قانون کو چیلنج کیا گیا تھا، اور جس بنیاد پر اسے غیر اسلامی قرار دیا گیا، وہ بنیاد مزید مستحکم ہو کر قانون کو اور زیادہ غیر اسلامی بنا دے، تو اس سے اس فریق کے ساتھ کسی طرح بھی انصاف نہیں ہو سکتا، اور یہ ناانصافی بھی کسی طرح آئین کا منشاء نہیں ہو سکتی۔

۳۹۔ پنجاب پری ایمپشن کی دفعہ ۳۰ کو جس کسی نے چیلنج کیا، وہ اس بناء پر چیلنج نہیں کیا کہ اس میں ایک سال میعاد سماعت کم مقرر کی گئی ہے، بلکہ اس بناء پر چیلنج کیا کہ مدت بہت زیادہ ہے اور "طلبات" کے تقاضے پورے کیے بغیر شرعاً شفعہ کا حق وجود میں نہیں آتا، اسی طرح عدالت نے بھی جب اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا، تو اس کی وجہ میعاد کی کمی نہیں، میعاد کی زیادتی تھی، اب اگر فیصلے کے نتیجے میں یہ میعاد کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جائے، تو نہ اس سے آئین کا

منشاء پورا ہوگا، اور نہ متعلقہ فریق کو کوئی ادنی ریلیف مل سکے گا، بلکہ اس کی شکایت میں مزید اضافہ ہو جائیگا۔ حالانکہ اس کی اپیل جزوی طور پر نہیں، کلی طور پر منظور ہوئی ہے۔

۴۰۔ لہٰذا آئین کی دفعہ ۲۰۳ڈی شق ۳(بی) میں عدالت کے فیصلے کے نتیجے میں کسی قانون کے بے اثر ہونے کا جو حکم دیا گیا ہے، اس کا یہ جامد مطلب نکالنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ اس سے ہر صورت میں وہ دفعہ ہی ختم ہوگی، ہاں صرف اس کے ختم ہونے سے قانون اسی فیصلہ کی رو سے مزید غیر اسلامی ہو جائے بلکہ متعلقہ قانون کے بے اثر ہونے کا نتیجہ مختلف مقدمات اور مختلف قوانین میں الگ الگ صورتوں میں ظاہر ہو سکتا ہے، بعض قوانین یقیناً ایسے ہوں گے کہ صرف متعلقہ دفعہ کے ختم ہو جانے سے آئین کا یہ منشاء پورا ہو جائے کہ قانون کا وہ عنصر جسے غیر اسلامی قرار دیا گیا ہے، باقی نہ رہے، ایسی صورت میں صرف متعلقہ دفعہ ختم ہوگی، اور باقی قانون نافذ العمل اور برقرار رہے گا۔ لیکن پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کے بارے میں "سید کمال" کے فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے نتیجے میں یہ سمجھا جائے کہ دفعہ ۳۰ کے ختم ہونے سے ایک سال کی میعاد سماعت کم ہونے کے بجائے بڑھ گئی ہے، تو اس سے قانون کا غیر اسلامی عنصر کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ جائے گا، جو یقیناً آئین کا منشاء نہیں ہے، اس لیے یہاں اس دفعہ کے ختم ہونے کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں ہو سکتا کہ چونکہ یہ دفعہ پورے پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کو govern کر رہی ہے، اس لیے جب تک لیجسلیچر کی طرف سے اسلامی احکام کے مطابق اس میں "طلبات" کے تقاضے شامل کر کے اسے از سر نو نافذ کیا جائے، اس وقت تک پورا ایکٹ ناقابل عمل رہے گا، اور پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے تحت شفعہ کا کوئی مقدمہ نہیں چل سکے گا۔

نتیجۂ بحث

۴۱۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) سید کمال شاہ کے فیصلے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، لہٰذا اب اس دفعہ کا کوئی جزو

۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد باقی نہیں رہا۔

(۲) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دینے کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے اس قانون سازی تک پورا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء ناقابل عمل ہو گیا۔

(۳) ۳۱ جولائی ۱۹۱۳ء کے بعد پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ اور دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور مؤخر الذکر کے ختم ہونے کے نتیجے میں پورا ایکٹ ناقابل عمل ہو چکا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، تاہم اس فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون پنجاب پری ایمپشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔

ORDER OF THE COURT

جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اور جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے آراء سے اتفاق کرتے ہوئے ہم یہ قرار دیتے ہیں کہ:

(۱) سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ خود اپنے فیصلوں کی تشریح، وضاحت ان پر نظر ثانی کا اختیار رکھتی ہے۔

(۲) حکومت سرحد بنام سید کمال شاہ کے مقدمے میں اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے جو فیصلہ دیا (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰) اس میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے اس دفعہ کا کوئی حصہ بھی قانون کے طور پر باقی نہیں رہا۔

(۳) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو بھی سید کمال شاہ کے فیصلے میں مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے

مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے نئی قانون سازی تک پورا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء نا قابل عمل ہو گیا ہے۔

(۴) ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ اور دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور اس کے نتیجے میں پورا ایکٹ نا قابل عمل ہو چکا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، سوائے ان مقدمات کے جن میں ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے پہلے شفعہ ہو چکی ہو۔ تاہم موجودہ نظر ثانی کے فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون "پنجاب پری ایمپشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔

فیصلہ قانونِ معاہدہ

فیصلہ قانونِ معاہدہ

قانون معاہدہ۔ قانون بیع مال و قانون و شراکت کے وہ پہلو جنھیں وفاقی شرعی عدالت نے قرآن و سنت کے احکام کے منافی قرار نہیں دیا، کے بارے میں عدم اپیل کی بناء پر سپریم کورٹ کوئی حتمی رائے دینے سے قاصر قوانین مذکورہ کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کو از سر نو جائزہ لینے کی ہدایت۔

اپیل۔ قانون معاہدہ کی دفعات ۱۷، ۱۹، ۲۲ اور ۲۳ اور قانون بیع مال کی دفعہ ۱۶، ۳۷ کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ ترامیم ذیل کے ساتھ بحال قانون معاہدہ، قانون بیع مال اور قانون شراکت کے جن حصوں کے بارے میں شرعی عدالت نے قرار دیا کہ وہ قرآن و سنت سے متصادم نہیں ان کا دوبارہ جائزہ لینے کی غرض سے وہ حصے وفاقی شرعی عدالت کو واپس ارسال۔

قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۲ کے تحت جس یکطرفہ غلطی (unilateral mistake) کی بناء پر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں معاہدے کو کالعدم (void) قرار دینے کا حکم دیا گیا ہے، وہاں معاہدہ کالعدم (void) کی بجائے قابل تنسیخ (voidable) قرار دیا جائے۔

وفاقی شرعی عدالت نے قانون معاہدہ میں پھلوں کی بیع کے بارے میں جس نئی دفعہ کے اضافے کا حکم دیا ہے، قانون معاہدہ میں اس کے اضافے کی ضرورت نہیں۔

قانون بیع مال کی دفعہ ۱۶ میں وفاقی شرعی عدالت نے جس ترمیم کا حکم دیا ہے، اس عدالت کے فیصلے کے بعد اسے اس طرح پڑھا جائے۔

"It should be clarified in section 16 that except in a case where a defect is obviously known to the buyer, the seller is under an obligation to inform the buyer of defects in the property sold, at the time of contract."

یہ فیصلہ ۱۵ فروری ۱۹۸۹ء کو مؤثر ہو جائے گا، وفاقی حکومت اس دوران متعلقہ قوانین میں تبدیلی کرلے، ان قوانین کے جن حصوں کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ بہر حال مذکورہ تاریخ سے بے اثر ہو جائیں گے۔

فیصلہ

جسٹس محمد تقی عثمانی، ممبر۔ یہ اپیل وفاقی حکومت نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ایف (۱) کے تحت وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے مورخہ ۲۰۔۱۰۔۱۹۸۳ء کے خلاف دائر کی ہے، جس میں وفاقی شرعی عدالت نے دستور پاکستان کی دفعہ ڈی ۲۰۳ کے تحت خود اپنی تحریک پر (suo motu) قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء اور قانون بیع مال (Sale of Goods Act) ۱۹۳۰ء کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لیا، اس فیصلے کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے میں دونوں قوانین کی بیشتر دفعات کے بارے میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ قرآن و سنت سے متصادم نہیں ہیں اور دوسرے حصے میں ان دونوں قوانین کی بعض دفعات کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وفاقی حکومت نے اس اپیل کے ذریعہ اس دوسرے حصے کو چیلنج کیا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت نے قانون معاہدہ کی دفعہ ۱۷ کی تشریح اور دفعہ ۱۹ کے استثناء کو قرآن و سنت کے منافی قرار دے کر انھیں حذف کرنے کی ہدایت کی ہے، دفعہ ۲۲، ۲۳ میں کچھ ترمیمات تجویز کی ہیں اور ایک نئی دفعہ کے اضافے کا حکم دیا ہے، اسی طرح قانون بیع مال کی دفعہ ۱۶ اور دفعہ ۳۷ میں بھی کچھ ترمیمیں ضروری قرار دی ہیں۔

ہم نے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کا بغور جائزہ لیا اور اس سلسلے میں فاضل ڈپٹی اٹارنی جنرل سید ریاض الحسن گیلانی کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے۔

اس اپیل کے تصفیہ کے لیے مذکرہ بالا دفعات کا الگ الگ جائزہ لینا ہوگا۔

قانونِ معاہدہ

دفعہ ۱۷ کی تشریح اور دفعہ ۱۹ کا استثناء

قانون معاہدہ کی دفعہ ۱۷ میں اس دھوکہ (Fraud) کی تعریف کی گئی ہے جس سے کوئی معاہدہ

قابل تنسیخ (voidable) قرار پاتا ہے۔اس تعریف کے بعد قانون میں یہ تشریح درج ہے۔

Explanation:-- Mere silence as to facts likely to affect the willingness of a person to enter into a contract is not fraud, unless the circumstances of the case are such that, regard being had to them, it is the duty of the person keeping silence to speak, or unless his silence is, in itself, equivalent to speech.

یعنی "جو امور کسی خاص شخص کے کسی معاہدے میں فریق بننے کے لیے اس کی رضامندی پر اثر انداز ہو سکتے ہوں، ان کے بارے میں خاموشی فراڈ نہیں ہے تاوقتیکہ مقدمہ کے حالات ایسے نہ ہوں کہ خاموش رہنے والے کا یہ فرض بن جاتا ہو کہ وہ بولے، یا جب تک اس کی خاموشی بذات خود بولنے کے ہم معنی نہ ہو۔"

اس تشریح کی مزید وضاحت اس کے تحت دی ہوئی مثالوں سے ہوتی ہے۔

(a) A sells by auction to B, a horse, which A knows to be unsound. A says nothing to B about the horse's unsoundness. This is not a fraud in A.

"الف" ایک ایسا گھوڑا "ب" کو نیلام میں بیچتا ہے جس کے بارے میں "الف" جانتا ہے کہ وہ درست حالت میں نہیں ہے، "الف" گھوڑے کے نادرست ہونے کے بارے میں "ب" کو کچھ نہیں بتاتا، "الف" کی جانب سے یہ فراڈ نہیں ہے۔

دفعہ ۱۹ میں اس معاہدے کو قابل تنسیخ قرار دیا گیا ہے جو کسی فریق کی آزاد رضامندی کے بغیر عمل میں آیا ہو، اس دفعہ میں ایک استثناء ان الفاظ میں درج ہے:

Explanation.-- If such consent was caused by misrepresentation or by silence, fraudulent within the

meaning of section 17 the contract, nevertheless, is not voidable, if the party whose consent was so caused had the means of discovering the truth with ordinary diligence.

اگر ایسی منظوری غلط بیانی کے ذریعہ یا ایسی خاموشی کے ذریعے حاصل کی گئی تھی، جو دفعہ ۱۷ کے تحت فراڈ پر مشتمل تھی، تب بھی معاہدہ قابل تنسیخ نہ ہوگا، اگر وہ شخص جس کی رضامندی اس طرح حاصل کی گئی ایسے ذرائع رکھتا تھا کہ معمول کے مطابق ہوشیاری کے ذریعہ وہ حقیقت دریافت کر سکے۔

قانون معاہدہ کی یہ اسکیم در حقیقت انگلش کامن لاء کے مشہور اصول "مشتری ہوشیار باش" (caveat emptor) پر مبنی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص کوئی چیز خرید رہا ہے، یہ اس کی ذمہ داری ہے کہ اس چیز کے اچھے برے تمام پہلوؤں کی واقفیت حاصل کرے، اگر اس نے اپنی ذمہ داری پوری کیے بغیر کوئی چیز خرید لی، اور بعد میں اس کے اندر کوئی عیب معلوم ہوا تو بائع اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ صورت ہوئی ہو جس کو دفعہ ۱۷ میں فراڈ قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اگر بائع یہ جاننے کے باوجود کہ کسی سامان میں کوئی عیب ہے، مشتری کو نہ بتائے اور مشتری اسے بے عیب سمجھ کر خرید لے تو نہ بائع اس کا ذمہ دار ہے اور نہ معاہدہ مشتری کے مطالبے پر قابل تنسیخ ہوگا۔

اسلامی قانون میں "مشتری ہوشیار باش" کا یہ اصول اتنے عموم کے ساتھ تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ بائع کی یہ ذمہ داری قرار دی گئی ہے کہ جس چیز کو وہ بیچ رہا ہے، اگر اس میں اسے کسی عیب کا علم ہے۔ تو مشتری پر ظاہر کرے، اگر اس نے اپنی یہ ذمہ داری پوری نہیں کی تو مشتری کو عیب کا علم ہونے کے بعد یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بیع کو فسخ کرنے کا مطالبہ کرے، مشتری کے اس اختیار کو اسلامی فقہ میں "خیار العیب" (option of defect) سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تفصیلات کے لیے فقہ کی ہر کتاب میں "باب خیار العیب" کے نام سے ایک مستقل باب موجود ہے۔

یہ اصول قرآن و سنت کے صریح احکام پر مبنی ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے، اس کی

مندرجہ ذیل آیات اسی اصول کو ثابت کرتی ہیں۔

۱۔ يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِالْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ۔

اے ایمان والو! انصاف کے قائم کرنے والے، اللہ کے لیے گواہی دینے والے بنو، خواہ یہ گواہی تمھارے اپنے خلاف ہو، یا والدین اور رشتہ داروں کے خلاف۔

(النساء ۴:۱۳۵)

اس آیت میں یہ اصول بیان فرمایا گیا ہے کہ جب کوئی گواہی دینے کا موقع آئے تو ایک مسلمان کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق صحیح صورت حال کو واضح کرے، خواہ یہ وضاحت اس کے اپنے خلاف جاتی ہو۔

۲ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ

اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو شخص اس کو چھپائے گا، تو اس کا دل گناہ گار ہے۔

(البقرة ۲:۲۸۳)

اس آیت میں یہ اصول بیان کر دیا گیا ہے کہ جہاں کسی چیز کا ظاہر کرنا کسی شخص کے لیے ضروری ہو، وہاں اس کو ظاہر نہ کرنا گناہ ہے۔

انھی اصولوں کے ماتحت خاص طور سے لین دین کے معاملات میں سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمایا کہ:۔

۱۔ من باع عيبا لم ينبه عليه لم يزل فى مقت الله۔

جو شخص کوئی ایسی عیب دار چیز بیچے جس پر اس نے (مشتری کو) متنبہ نہ کیا ہو تو وہ ہمیشہ اللہ کی ناراضگی میں رہتا ہے۔

(مشکوۃ شریف، باب المنھی عنہا من البیوع، فصل ۳)

ایک اور حدیث میں جو حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

۲۔ "ولایحل لمسلم باع من اخیه بیعا فیه عیب الابینه له"
اور کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی سے کسی عیب دار چیز کی بیع کرے، الا یہ کہ اس نے وہ عیب اسکے سامنے بیان کر دیا ہو۔
(کنز العمال، ص ۵۹ ج ۴، مطبوعہ بیروت حدیث نمبر ۹۵۰۲، بحوالہ مسند احمد ومستدرک حاکم)

۳۔ عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم مر عن صبرة طعام، فادخل یده فیها، فنالت اصابعه بللا، فقال: ماهذا یا صاحب الطعام؟ قال: اصابته السماء یا رسول الله، قال: افلا جعلته فوق الطعام؟ حتی یراه الناس، من غش فلیس منا۔ (رواه مسلم)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غلہ کے ایک ڈھیر کے پاس سے گذرے، آپ نے اپنا ہاتھ اس کے اندر داخل کیا، آپ کی انگلیوں کو نمی محسوس ہوئی، آپ نے فرمایا: اے غلہ والے! یہ کیا ہے؟ اس نے کہا یا رسول اللہ! اس پر بارش ہوئی تھی، آپ نے فرمایا: تم نے اس کو غلہ کے اوپر کیوں نہیں رکھا؟ تاکہ لوگ اس کو دیکھ سکتے، جو شخص دھوکہ دے۔ اس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔
مشکوٰۃ شریف، بحوالہ مذکورہ، فصل ا، اردو ترجمہ مطبوعہ مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ص ۲۱۹ ج ۲)

٤۔ عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت: ان رجلا ابتاع غلاما، فاقام عنده ماشاء الله ان یقیم، ثم وجد به عیبا، فخاصمه الی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فرده علیه، فقال رجل: یا رسول الله! قد استغل غلامی، فقال رسول الله صلی الله علیه

وسلم! الخراج بالضمان۔ (هذه رواية ابی داؤد)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا تھا، جو اس کے پاس کچھ دن رہا، بعد میں اس شخص کو پتہ چلا کہ اس کے غلام میں کوئی عیب ہے، تو وہ بائع کے خلاف مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گیا، آپ نے وہ غلام بائع کو لوٹانے کا حکم دیا، اس پر اس شخص (بائع) نے کہا: یارسول اللہ! اس نے میرے غلام سے آمدنی حاصل کی ہے، (یعنی اس کو مزدوری پر لگا کر اس کی اجرت وصول کی ہے) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ یہ آمدنی ضمان کے بدلے میں ہے، (یعنی غلام جتنے عرصے مشتری کے پاس رہا، مشتری کی ذمہ داری میں رہا، کہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، لہٰذا جو آمدنی اس دور میں حاصل ہوئی وہ بھی مشتری کی ہوگی۔(۱)

(جامع الاصول، کتاب البیوع، ص ۲۸،۲۹ ج ۲)

بعض لوگ بکریوں اور اونٹنیوں کو فروخت کرنے سے پہلے کئی دن تک ان کا دودھ ان کے تھنوں میں چھوڑ دیتے تھے، تاکہ ان کے تھن بھرے ہوئے نظر آئیں اور خریدار ان کے زیادہ دودھ کی لالچ میں انھیں خرید لے، ان کے اس عمل کو عربی میں "تصریہ" ایسے جانور کو "مصراۃ" کہتے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرز عمل کے بارے میں ارشاد فرمایا:۔

۵. لا تصروا الابل والغنم، فمن ابتاع بعد فانه بخير النظرين بعد ان يحلبها، ان شاء امسك، وان شاء ردها وصاع تمر.

اونٹنیوں اور بکریوں کا تصریہ نہ کرو، پس جس شخص نے ایسے جانور کو خرید لیا تو اسے اس کا دودھ دوھنے کے بعد دو باتوں کا اختیار ہے، چاہے تو وہ اس جانور کو

(۱) یہاں یہ واضح رہے کہ یہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلہ میں ص ۸۱ میں اس حدیث کو بیان کر کے اس کے تحت فقہاء کے جو اقوال جامع الاصول لابن الاثیر کے حاشیہ سے نقل کئے گئے ہیں فیصلہ میں ان کا صحیح مطلب نہیں کیا گیا

رکھ لے اور اگر چاہے تو لوٹا دے، (اور جتنا دودھ پیا ہے اس کے بدلے) ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔

(صحیح البخاری، کنزالعمال ص ۵۳ ج ۴، حدیث نمبر ۹۴۶۱)

عیب کی بنا پر مشتری کو "خیار عیب" (لوٹانے کا اختیار) دینے کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور فیصلہ بھی بعض احادیث میں آیا ہے کہ حضرت بشیر غفاری رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا کرتے تھے، ایک مرتبہ وہ تین دن غیر حاضر رہے، جب تین دن کے بعد آئے تو آپ نے ان سے غیر حاضری کی وجہ پوچھی، انھوں نے بتایا کہ میں نے فلاں شخص سے ایک اونٹ خریدا تھا وہ سرکش تھا، اور بھاگ گیا، میں اسے تلاش کرتا رہا، فلاں قبیلے کے لوگوں نے اسے پکڑ لیا تھا، میں نے جا کر ان سے حاصل کیا اور جس سے خریدا تھا، اس کے پاس لوٹانا چاہا، اس نے واپس تو لے لیا، لیکن مجھے برا بھلا بھی کہا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

یابشیر! اما علمت ان الشرود یرد؟

بشیر! کیا تم نہیں جانتے کہ بھگوڑا اونٹ لوٹایا جاتا ہے۔

(کنزالعمال ص ۴ ج ۴ حدیث نمبر ۹۱۷۱، وص ۱۵۱ ج ۴ حدیث نمبر ۹۹۵۳ وفیہ ضعف)

یہ تمام صورتیں تو وہ تھیں جہاں بائع کی خاموشی سے خریدار کو غلط فہمی ہوئی، اور اس بنا پر اس کو بیع ختم کرنے کا اختیار دیا گیا، اس کے برعکس سنت میں ایک مثال ایسی بھی ہے جہاں خریدار کی خاموشی یا غلط بیانی سے بائع کو غلط فہمی پیدا ہوئی اور حقیقت معلوم ہونے پر بائع کو بیع ختم کرنے کا اختیار دیا گیا۔

وہ مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دیہات کے لوگ شہر میں بیچنے کے لیے سامان لاد کر لایا کرتے تھے، ان لوگوں کو "جلب" کہا جاتا تھا، بعض شہر کے لوگ ایسا کرتے تھے کہ جب ان لوگوں کے آنے کی اطلاع ملتی تو ان کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے

ہی وہ شہر سے باہر نکل کر ان سے سامان خرید لیتے تھے، اس خریداری سے بعض لوگوں کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ ان دیہاتیوں کو شہر کا نرخ معلوم ہونے سے پہلے ہی ان سے سودا کر لیا جائے، تاکہ وہ انھیں سستے داموں بیچنے پر آسانی سے راضی ہو جائیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریق کار سے منع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:۔

لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشتری منه، فاذا اتی سیده السوق فهو بالخیار۔

مال لانے والے قافلوں سے باہر نکل کر نہ ملو، اور اگر کوئی شخص ان سے مل کر کوئی خریداری کر لے گا، تو جب اس مال کا مالک (بیچنے والا) بازار میں پہنچے گا تو اسے اختیار ہوگا (کہ شہر سے باہر کی ہوئی بیع کو واپس لے لے)

(صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب تحریم تلقی الجلب، حدیث نمبر ۳۸۰۶، تکملہ فتح الملہم ص ۳۳۲ ج ۱)

بہر صورت! قرآن وسنت کے مذکورہ بالا ارشادات کی بنا پر تمام فقہاء اسلام اس بات پر متفق رہے ہیں کہ جس عیب کا بائع کو علم ہو، اسے خریدار پر واضح کر دینا بائع کی ذمہ داری ہے اور اگر وہ خاموش رہا تو خریدار کو عیب کا علم ہونے کے بعد بیع کی واپسی کا اختیار حاصل ہے، یہ بات ہر مکتب فکر کی فقہی کتابوں میں مشہور و معروف ہے، تاہم میں یہاں علامہ ابن قدامہ کا ایک اقتباس بطور مثال اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ ان کی کتاب تمام فقہاء کا موقف بیان کرنے کے لیے مشہور ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

من علم بسلعته عیبا لم یجز بیعها حتی یبینه للمشتری فان لم یبینه فهو اثم عاص۔

جو شخص اپنے سامان فروخت میں کسی عیب سے واقف ہو، اس کے لیے اس کی بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک وہ عیب خریدار کے سامنے بیان نہ کر دے، اگر بیان نہیں کرے گا تو وہ گناہ گار ہوگا۔

اس اصول کی تائید میں مذکورہ بالا احادیث کا حوالہ دینے کے بعد آگے لکھتے ہیں:۔

انه متی علم بالمبیع عیبا لم یکن عالمابه فله الخیار بین

الامساك والفسخ۔

جب خریدار کو کسی ایسے عیب کا علم ہو جس سے وہ پہلے واقف نہیں تھا تو اسے اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ چاہے تو خریدا ہوا سامان عیب کے باوجود رکھ لے اور چاہے تو بیع کو ختم کردے۔

(المغنی لابن قدامہ ص ۱۵۹ ج ۴، مطبوعہ ریاض)

یہ اصول تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے، لیکن آگے اس اصول کی تفصیلات اور اس کی تطبیق (application) میں بعض امور کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، مثلاً یہ بات کہ جس "عیب" کی بنا پر بیع ختم کرنے کا اختیار ملتا ہے، وہ کس نوعیت کا ہونا چاہیے؟ لیکن اس میں بھی عموماً فقہاء نے یہی موقف اختیار کیا ہے کہ "عیب" وہی معتبر ہے جس کو تاجر لوگ اپنے عرف اور رسم و رواج میں "عیب" سمجھتے ہوں، لہٰذا مختلف اشیاء اور مختلف حالات کے لحاظ سے اس کا تعین مختلف انداز میں کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح بعض مرتبہ ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ خریدار کے پاس پہنچ کر خرید کردہ چیز میں کوئی کمی، زیادتی یا تبدیلی ہو جاتی ہے اور اسے جوں کا توں لوٹانا ممکن نہیں ہوتا، ایسی صورت میں چارہ کار کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں بھی فقہاء کے درمیان مختلف نظریات پائے جاتے ہیں جن پر تفصیلی بحثیں فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، جن سے بوقت ضرورت عدالت استفادہ کر سکتی ہے، یہاں ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک ایسی قسم کا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بائع نے بیع کے وقت یہ صراحت کر دی ہو کہ "میں یہ چیز تم کو موجودہ حالت میں (as it is) بیچ رہا ہوں، تم اسے اچھی طرح دیکھ بھال لو، بعد میں، کسی خامی کا ذمہ دار نہیں ہوں گا" اس کو فقہاء "بیع بشرط البراءۃ" (بریت کی شرط کے ساتھ بیع) سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے کہ ایسی صورت میں خریدار کو "خیار عیب" (option of defect) ملے گا یا نہیں؟ فقہاء کرام کی آراء اس بارے میں مختلف ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالٰے عنہ کا ایک فیصلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے،

جو موطا امام مالک میں ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے:۔

باع ابن عمر عبدا له بالبراء ة بثمان مائة درهم، فوجد الذی اشتراه به عیبا، فقال لا بن عمر: لم تسمه لی فاختصما الی عثمان بن عفان، فقال الرجل: باعنی عبدا به داء لم یسمه لی، فقال ابن عمر: بعته بالبراء ة، فقضی عثمان ان یحلف ابن عمر بالله لقد باعه ومابه داء بعلمه، فابی ابن عمران یحلف وارتجع العبد فباعه ابن عمر بعد ذالك بالف وخمسمائة درهم۔

"حضرت عبداللہ بن عمر نے اپنا ایک غلام آٹھ سو درہم میں بیچا تھا اور بیچتے وقت بریت کی شرط لگائی تھی، بعد میں خریدار نے اس میں ایک عیب پایا، تو حضرت ابن عمر سے کہا کہ آپ نے مجھ سے یہ عیب بیان نہیں کیا تھا، یہاں تک کہ دونوں حضرت عثمانؓ کے پاس اپنا مقدمہ لے گئے، اس شخص نے کہا کہ انھوں نے مجھے ایسا غلام فروخت کر دیا جو بیمار تھا، اور مجھے بیماری کے بارے میں کچھ نہیں بتایا، حضرت ابن عمر نے کہا کہ میں نے یہ غلام بریت کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تھا، حضرت عثمانؓ نے کہا کہ "ابن عمر یہ قسم کھائیں کہ بخدا انھوں نے جب غلام فروخت کیا تھا تو غلام کی اس بیماری کا انھیں علم نہیں تھا، حضرت ابن عمر نے قسم کھانے سے انکار کیا، حضرت عثمانؓ نے غلام لوٹانے کا فیصلہ کر دیا۔ بعد میں حضرت ابن عمر نے وہ غلام ایک ہزار پانچ سو درہم میں فروخت کیا۔

(کنز العمال ص ۱۵۰ ج ۴ حدیث نمبر ۹۹۴۸، بحوالہ موطا امام مالک وغیرہ)

اس واقعہ میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ خیال تھا کہ بائع اگر عیب کا علم ہونے کے باوجود ہر عیب کی ذمہ داری سے بری ہونے کی شرط لگالے تو بعد میں اس سے بیع کی واپسی کا مطالبہ نہیں ہو سکتا، لیکن حضرت عثمانؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ ایسی شرط اسی وقت بائع کو بری کر سکتی ہے جب اسے عیب کا علم نہ ہو اگر علم ہونے کے ساتھ وہ یہ شرط لگائے تو وہ بعد میں بیع کی واپسی سے بری نہیں ہو سکتا،

امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے موقف کو اختیار کیا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ اس طرح سوائے حیوان کے کسی اور چیز کی بیع میں کسی عیب کی ذمہ داری سے بری نہیں ہو سکتا، امام مالک اور امام احمد نے حضرت عثمانؓ کے فیصلے کی بنیاد پر یہ فرمایا کہ اگر اسے عیب کا علم نہ ہو تب تو بریت کی شرط لگانے سے وہ بری ہو جائے گا، لیکن اگر عیب کا علم ہو تو بری نہیں ہو سکتا۔

(ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ص ۱۹۷ ج ۴ و اعلاء السنن ص ۹۲ ج ۱۴)

بہر صورت؛ یہ فقہاء کرام کے مختلف اقوال ہیں، جن کا تعلق تفصیلات سے ہے اور ان میں سے کسی قول کو بھی سنت کے خلاف نہیں کہا جا سکتا، لیکن "خیار عیب" کا بنیادی اصول بہر حال قرآن و سنت کا تقاضا اور فقہاء امت کا اجماعی اصول ہے، لہٰذا جو قانون اس اصول کے خلاف ہو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہو گا۔

اب ہم قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی متعلقہ دفعات کی طرف آتے ہیں، دفعہ ۱۷ کی تشریح میں کہا گیا ہے کہ جن معاملات کا اثر کسی شخص کے معاہدہ کرنے کے سلسلے میں اس کی رضامندی پر پڑ سکتا ہے، ان میں کسی فریق کی صرف "خاموشی" فراڈ نہیں ہے، الا یہ کہ حالات ایسے ہوں جن میں خاموش رہنے والے کا یہ فرض بنتا ہو کہ وہ بولے، یا جہاں خاموشی بذات خود بولنے کے مترادف ہو۔

یہ دفعہ واضح طور پر یہ فرض (presume) کر رہی ہے کہ معاہدے کے وقت کسی ایسی حقیقت کا واضح کرنا جو دوسرے فریق کی رضامندی پر اثر انداز ہو سکتی ہو (جس میں کسی عیب کا اظہار بھی داخل ہے) عام حالات میں ضروری نہیں ہے، اس دفعہ کے ذیل میں جو مثالیں دی گئی ہیں، ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کیونکہ پہلی مثال میں گھوڑے کا درست حالت میں (sound) نہ ہونا بائع کو معلوم تھا، لیکن اس نے خریدار کو نہیں بتایا، اس کے باوجود اس کو ایسا "فراڈ" قرار نہیں دیا گیا جو معاہدے کی تنسیخ کا حق پیدا کر سکتا ہو۔

اس کے برعکس دوسری مثال میں کہا گیا ہے کہ اگر گھوڑے کی خریدار خود اپنی بیٹی ہو تو اس کو بائع کا فرض قرار دیا گیا ہے کہ وہ گھوڑے کا نادرست (unsound) ہونا اسے بتائے۔

قرآن وسنت کے جو احکام اوپر بیان کیے گئے ہیں، ان سے یہ بات واضح ہے کہ اسلام نے اس معاملے میں اجنبی اور بیٹی کا فرق روا نہیں رکھا، ایک خریدار کی حیثیت سے جو حق اپنی بیٹی کو حاصل ہے، وہی حق ایک اجنبی خریدار کو بھی حاصل ہے۔ قرآن کریم کی یہ آیت اسی حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ:

يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْعَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَ قْرَبِيْنَ۔

اے ایمان والو؛ انصاف قائم کرنے والے اور اللہ کے لیے گواہی دینے والے بنو، خواہ وہ گواہی تمھارے اپنے خلاف یا والدین اور رشتہ داروں کے خلاف ہو۔

(النساء ۴:۱۳۵)

لہٰذا دفعہ ۱۷ کی یہ تشریح اپنی تمثیلات سمیت قرآن وسنت کے خلاف ہے، اور اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت نے جو فیصلہ دیا ہے، ہم اسے بحال رکھتے ہیں۔

دفعہ ۱۹ بھی "مشتری ہوشیار باش" (Caveat Emptor) کے اصول پر مبنی ہے، اور اس میں دفعہ ۱۷ سے بھی آگے جا کر یہ قرار دیا ہے کہ اگر کسی شخص کی مرضی غلط بیانی (misrepresentation) یا اس "پر فریب خاموشی" کے ذریعہ بھی حاصل کی گئی ہو جو دفعہ ۱۷ کے تحت "فراڈ" میں آتی ہے، تب بھی اگر فریق ثانی معمول کے مطابق ہشیاری (Ordinary diligence) کا مظاہرہ کر کے حقیقت تک پہنچ سکتا تھا تو مذکورہ غلط بیانی یا فراڈ کے باوجود معاہدہ قابل تنسیخ (voidable) نہیں ہوگا۔

قرآن وسنت کے جو احکام اوپر بیان کیے گئے ہیں، دفعہ کا یہ حصہ جو استثناء (Exception) کے زیر عنوان ہے، واضح طور پر ان سے متصادم ہے، لہٰذا اس دفعہ کو حذف کرنے کے لیے وفاقی شرعی عدالت نے جو حکم دیا ہے، اس میں کوئی سقم نہیں ہے، چنانچہ اس دفعہ کے بارے میں بھی وفاقی حکومت کی اپیل مسترد کی جاتی ہے۔

دفعہ ۲۲

قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۲ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"A contract is not voidable merely because it was caused by one of the parties to it being under a mistake as to a matter of fact."

یعنی: کوئی معاہدہ محض اس بنا پر قابل تنسیخ نہیں ہے کہ اس کے فریقوں میں سے کوئی فریق اسے امر واقعہ کی نسبت کسی غلطی میں مبتلا ہونے کی بناء پر عمل میں لایا تھا۔"

یہ دفعہ معاہدے کو کسی فریق کی یکطرفہ غلط فہمی سے تحفظ فراہم کرتی ہے، اور اس کے پیچھے اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص معاہدے کے وقت کسی غلطی میں مبتلا ہو گیا تو اس کو اس کے نتائج بھگتنے چاہئیں۔

اس دفعہ کے تحت بہت سے معاہدات جو یک طرفہ غلطی کی بناء پر وجود میں آئے ہوں، درست قرار پاتے ہیں، یہ یک طرفہ غلطی **(unilateral mistake)** بہت سی قسموں کی ہو سکتی ہے، ان تمام قسموں میں اس دفعہ کو قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جا سکتا، لیکن دفعہ کے الفاظ میں جو عموم پایا جاتا ہے، اس میں کسی خریدار کی وہ غلط فہمی بھی داخل ہو جاتی ہے جو کسی عیب کے بارے میں بائع کی خاموشی سے پیدا ہوئی ہو، اور اس کے بارے میں دفعہ ۱۷ اور دفعہ ۱۹ پر گفتگو کرتے ہوئے یہ قرار دیا جا چکا ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے ایسی غلطی معاہدے کو قابل تنسیخ بنا دیتی ہے، لہٰذا اس حد تک یہ دفعہ قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

چنانچہ وفاقی شرعی عدالت نے اس دفعہ کے بارے میں اپنے فیصلے میں یہ حکم دیا ہے کہ اس دفعہ میں ایسی ترمیم کی جائے جس سے واضح ہو کہ یکطرفہ غلطی **(unilateral mistake)** کی صورت میں بھی معاہدہ اس وقت کالعدم **(void)** ہوگا جب:۔

ا۔ یہ غلطی موضوع معاہدہ کے کسی عیب کے بارے میں **(promisor)** کی طرف سے

promisee کے سامنے خاموش رہنے سے پیدا ہوئی ہو۔

۲۔ جب اس غلطی سے ایجاب (offer) پر دونوں فریق کا اتفاق (consensus) متاثر ہوتا ہو۔

ہم نے فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے اور تجویز پر غور کیا، فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ کہنا تو ہماری نظر میں درست ہے کہ قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۲ میں ہر قسم کی یکطرفہ غلطی سے معاہدے کو جو وسیع اور عام تحفظ (Blanket Protection) دیا گیا ہے جس میں عیب کے بارے میں بائع کی خاموشی سے پیدا ہونے والی غلطی بھی داخل ہو جاتی ہے، یہ عام تحفظ قرآن و سنت کے ان ارشادات کے خلاف ہے جو دفعہ ۱۷ اور دفعہ ۱۹ پر بحث کے دوران بیان کیے گئے۔

البتہ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے حکم میں اتنی بات قابل ترمیم ہے کہ اس نے مذکورہ غلطیوں کی صورت میں معاہدے کے لیے کالعدم (void) کا لفظ استعمال کیا ہے، جب کہ "خیار عیب" کی صورت میں معاہدہ کالعدم (Void) نہیں، بلکہ خریدار کے مطالبے پر قابل تنسیخ (viodable) ہوتا ہے۔

دفعہ ۲۳

قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی دفعہ ۲۳ کے الفاظ ہیں:۔

The consideration or object of an agreement is lawful, unless-- it is forbidden by law; or is of such a nature that, if permitted, it would defeat the provisions of any law; or is fraudulent; or involves or implies injury to the person or property of another; or

the Court regards it as immoral, or opposed to public policy.

In each of these cases, the conisderation of object of an agreement is said to be unlawful. Every agreement of which the object or consideration is unlawful is void.

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اس دفعہ کے بارے میں اپنے حکم میں کہا ہے کہ:

"دفعہ ۲۳ میں اس معاہدے کو بھی کالعدم (Void) قرار دیا جائے جو قرآن کریم اور رسول کریم ﷺ کی سنت کی رو سے ممنوع ہو"۔

"سود، انشورنس اور بینکنگ جو اس عدالت کے دائرۂ اختیار سماعت میں نہیں ہیں اس ترمیم شدہ دفعہ سے مستثنیٰ کی جاسکتی ہیں"۔

یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی دفعہ ۲۳ واضح کرتے وقت قرآن وسنت کے احکام کو مد نظر نہیں رکھا گیا، لہٰذا اس دفعہ کے تحت ایسے معاہدات بھی جائز قرار پاتے ہیں جو اس دفعہ کے تقاضے تو پورے کرتے ہوں، لیکن قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہوں، یوں تو اس کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، اور وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں بھی اس کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں۔ لیکن یہاں صرف ایک مثال پیش کرنا کافی ہوگا۔

حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان الله و رسوله حرم بيع الخمرو الميتة والخنزير والا صنام، فقيل يا رسول الله، ارايت شحوم الميتة؟ فانه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بهاالناس، فقال: لا، هو حرام۔

اللہ اور اس کے رسول نے شراب کی، مردار کی، خنزیر کی اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، آپ سے عرض کیا گیا کہ یارسول اللہ ﷺ: یہ فرمایئے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ کیونکہ اسے کشتیوں پر ملا جاتا ہے، اس کے ذریعہ چمڑے کو چکنا کیا جاتا ہے، اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں، آپ نے فرمایا: نہیں، وہ حرام

ہے۔

(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب بیع المیتۃ و صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب تحریم الخمر، حدیث نمبر ۴۹۲۷)

اس حدیث میں شراب کے علاوہ خنزیر اور مردار کے گوشت اور چربی کی بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے(۱)، لیکن اگر کوئی شخص خنزیر اور مردار کی بیع کا معاہدہ کرے، تو وہ قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۳ کی رو سے قانوناً جائز ہوگا، کیونکہ اس دفعہ کی تمام شرائط اس معاہدے میں موجود ہیں، اسی طرح اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، لہٰذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ کہنا درست ہے کہ یہ دفعہ اپنی موجودہ شکل میں قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

اس خامی کو دور کرنے کے لیے ایک طریقہ یہ ہے جو وفاقی شرعی عدالت کے زیر اپیل فیصلے میں تجویز کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اس دفعہ میں جہاں کسی معاہدے کے کالعدم ہونے کے دوسرے اسباب کا ذکر کیا گیا ہے، وہاں ایک سبب یہ بھی ذکر کردیا جائے کہ "وہ معاہدہ قرآن کریم یا رسول کریم ﷺ کی سنت کی رو سے ممنوع ہو۔"

اور دوسرا طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "قانون معاہدہ" "قانون بیع" (Sale of Goods Act) "قانون انتقال جائیداد" (Transfer of Property Act) اور دوسرے متعلقہ قوانین کو از سر نو اس طرح مدوّن کیا جائے کہ ان میں قرآن وسنت کے مطابق تمام ضروری شرعی احکام شامل ہو جائیں۔

ہماری رائے میں پہلا طریقہ ایک عبوری دور کے لیے اختیار کیا جاسکتا ہے، اور دوسرا طریقہ قوانین کو مستقل طور پر اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ رائج الوقت قوانین کی اکثریت وہ ہے جسے وضع کرتے وقت یہ بات پیش نظر نہیں تھی کہ قرآن وسنت کے احکام کیا ہیں؟ اور وضع کردہ قانون ان کے مخالف ہے یا موافق؟ لہٰذا بسا اوقات ان کے بنیادی

---

(۱) کسی خاص ضرورت کے تحت ان اشیاء کا استعمال کس حد تک جائز ہو سکتا ہے؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے جو اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں۔ اس پر کسی مناسب مقدمے میں غور ہو سکتا ہے۔

تصورات اوران کے اساسی اصول اسلامی قوانین کے تصورات اور اصولوں کے مختلف ہوتے ہیں، ایسے مواقع پر رائج الوقت قوانین میں چند الفاظ کے ردوبدل یا معمولی ترمیمات کی پیوند کاری (patchwork) سے کام نہیں چل سکتا، بلکہ یہ پیوند کاری بعض اوقات نہایت غلط نتائج بھی پیدا کر سکتی ہے، لہٰذا جن قوانین میں بنیادی تصورات یا اصولوں کا اختلاف ہو، وہاں ترمیم کے بجائے قرآن وسنت کی بنیاد پر از سر نو قانون سازی ضروری ہو گی۔

لیکن چونکہ نئے قوانین کی تدوین کچھ وقت چاہتی ہے۔اس لیے عبوری دور میں پہلے طریقے کو اختیار کیا جا سکتا ہے جس کے لیے دفعہ ۲۳ میں فیڈرل شریعت کورٹ کی ہدایت کے مطابق ترمیم مناسب ہے۔

بہر صورت اس عدالت کا فریضہ آئین کے مطابق اتنا ہے کہ وہ اپنے دائرہ اختیار کی حد تک کسی قانون کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دے سکتی ہے، اور اپنے فیصلے کے مؤثر ہونے کے لیے ایک تاریخ مقرر کر سکتی ہے، جس کے بعد وہ قانون بے اثر ہو جائے، لیکن قانون کو قرآن وسنت کے مطابق بنانے کے لیے مناسب طریقہ بروئے کار لانے کا اختیار لیجسلیچر کو ہے، لہٰذا اس دفعہ کے بارے میں بھی وفاقی حکومت کی اپیل مسترد کرتے ہوئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۳ اس حد تک قرآن وسنت کے متصادم ہے کہ اس کی رو سے ایسے معاہدات بھی جائز (lawful) قرار پاتے ہیں جو اس دفعہ کی شرائط پوری کرنے کے باوجود قرآن وسنت کے احکام کے منافی ہوں، چنانچہ وفاقی حکومت کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ اس فیصلے کے مؤثر ہونے کی تاریخ سے پہلے اس دفعہ میں ترمیم کر لے، جو اس کی یہ خامی دور کر سکے، مذکورہ تاریخ سے بہر حال یہ دفعہ قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی حد تک بے اثر ہو جائے گی۔

پھلوں کی فروخت کے بارے میں نئی دفعہ

وفاقی شرعی عدالت نے اپنے زیر اپیل فیصلے میں چھٹی ہدایت یہ دی ہے کہ:۔

"In regard to contracts for sale or ijara of fruit not ir

existence on trees, a new section be added empowering the Courts in case of destruction of unplucked fruit on account of natural calamity, to reduce the contractual price or rent for the period of calamity, to the extent it is existent with the loss.

فاضل ڈپٹی اٹارنی جنرل جناب ریاض الحسن گیلانی نے اس حکم کے خلاف یہ استدلال پیش کیا کہ "قانون معاہدہ" میں پھلوں کی بیع کا براہ راست کہیں ذکر نہیں ہے، لہٰذا اس کا حکم براہ راست "قانون معاہدہ" سے تعلق نہیں، بالخصوص فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اس قانون کی دفعہ ۲۳ میں جو ترمیم تجویز کی ہے کہ معاہدہ کے صحیح اور قانوناً جائز ہونے کے لیے یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ وہ معاہدہ قرآن وسنت کے احکام کے خلاف نہ ہو، تو اس ترمیم کے بعد اس نئی دفعہ کے اضافے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

فاضل ڈپٹی اٹارنی جنرل کا یہ اعتراض واقعۃً وزنی ہے، اور فاضل وفاقی شرعی عدالت نے پھلوں کی فروخت کے بارے میں نئی دفعہ کے اضافے کی جو ہدایت کی ہے، وہ کئی وجہ سے محل نظر ہے:۔

سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسے بہت سے معاہدات ہو سکتے ہیں جو قانون معاہدہ کی رو سے قانوناً جائز ہوں، لیکن قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہوں، ان میں سے صرف پھلوں کی بیع کے ایک معاملے کو الگ (single out) کر کے اسے قانون معاہدہ میں شامل کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اگر قرآن وسنت کے ان احکام کو "قانون معاہدہ" میں شامل کرنا ہے تو سب کو شامل کرنا چاہیے، اور اگر دفعہ ۲۳ میں (معاہدے کے قرآن وسنت کے خلاف نہ ہونے کی) جو شرط بڑھانے کی ہدایت کی گئی، فی الحال اس پر اکتفا کرنا ہے تو پھلوں کی بیع کا معاملہ بھی اسی شرط کے اضافے سے حل ہو سکتا ہے۔

دوسرے پھلون کی بیع کا مسئلہ درحقیقت ایک بنیادی مسئلے سے متعلق ہے، اور وہ یہ کہ جو

چیز ابھی وجود میں نہیں آئی ہے، اس کی بیع ہو سکتی ہے یا نہیں ؟اس مسئلے کا تعلق قانون معاہدہ کے بجائے قانون بیع مال(Sale of Goods Act) کی دفعات ۶، ۷ اور ۸ سے ہے، اس مسئلے کو اصولی طور پر قانون بیع مال میں ذکر کیے بغیر صرف "پھلوں کی بیع" کے جزوی مسئلے کو قانون معاہدہ میں ذکر کر دینا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

تیسرے جو تجویز فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں ذکر کی ہے، شرعی اعتبار سے وہ بذات خود محل نظر ہے، کیونکہ اس تجویز کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ جو پھل ابھی وجود میں نہیں آیا، اس کی تو بیع (Sale) ہو سکتی ہے، لیکن اگر کسی آسمانی آفت کی وجہ سے پھل کو کوئی نقصان پہنچ گیا تو نقصان کی بقدر ان کی قیمت میں کمی کرنی ہوگی۔ حالانکہ احادیث میں ان چیزوں کی بیع ہی سے اصولی طور پر ممانعت کی گئی ہے جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں، جس کا حاصل یہ ہے کہ جو چیزیں ابھی وجود میں نہ ہوں ان کی بیع کا وعدہ (promise) یا باہمی اقرار (Agreement to sell) تو ہو سکتا ہے، لیکن بیع اسی وقت ہوگی جب وہ چیز وجود میں آجائے گی۔

بہر صورت ! ہمیں فاضل ڈپٹی اٹارنی جنرل کی اس بات سے اتفاق ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق قانون معاہدہ سے نہیں۔ بلکہ قانون بیع مال(Sale of Goods Act) سے ہے، اور یہاں اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں، لہٰذا اس دفعہ کی حد تک وفاقی حکومت کی اپیل منظور کی جاتی ہے۔

قانون بیع مال

زیر اپیل فیصلے میں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے قانون بیع مال (Sale of Goods Act) کا بھی جائزہ لیا ہے، اور اس کے نتیجے میں دو دفعات میں ترمیم کی ہدایت کی ہے۔

دفعہ نمبر ۱۶ کسی بیع کے بارے میں conditions اور warranties سے بحث کرتی ہے، اور یہ دفعہ بھی قانون معاہدہ کی دفعہ ۱۷، اور دفعہ ۱۶ اور دفعہ ۲۳ کی طرح "مشتری ہوشیار

باش" (Caveat Emptor) کے اصول پر مبنی ہے، چنانچہ اس دفعہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں:۔

"Subject to the provisions of this Act and of any other law for the time being in force, there is no implied warranty or condition as to the quality or fitness for any particular purpose of goods supplied under a contract of sale, except as follows:-

گویا اس دفعہ میں بنیادی اصول یہی رکھا گیا ہے کہ بیع میں بائع کی طرف سے بیچی جانے والی چیز کو کوالٹی یا اس کے عیب سے پاک ہونے کی کوئی ضمانت نہیں سمجھی جائے گی، البتہ اس عام اصول میں کچھ مستثنیات رکھے گئے ہیں، جو اس دفعہ میں مذکور ہیں:۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اس دفعہ کے بارے میں یہ ہدایت دی ہے کہ:۔

"It should be clarified in section 16 that except in a case where a defect may not be missed by a person of ordinary perception, the seller is under an obligation to inform the buyer of defects in the property sold, at the time of contract."

اس ہدایت کی بنیاد قرآن وسنت کے انھی ارشادات پر ہے، جو قانون معاہدہ کی دفعہ ۱۷ اور ۱۹ پر بحث کرتے ہوئے "خیار عیب" کے سلسلے میں پیچھے بیان ہو چکے ہیں، چنانچہ اس دفعہ کے تحت جس حد تک عیب کو ظاہر کرنے کے سلسلے میں بائع کے فریضے اور "خیار عیب" (Option of defect) کی بناء پر مشتری کے حق تنسیخ کی نفی ہوتی ہے، اس حد تک یہ دفعہ قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے، لہٰذا اس دفعہ کے بارے میں وفاقی حکومت کی اپیل مسترد کی جاتی ہے، اور فاضل وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ بحال رکھا جاتا ہے، البتہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ جملہ کہ:

"except in a case where a defect may not be missed by a person of ordinary perception."

اپنے موجودہ عموم کے ساتھ خود ان دلائل سے متضاد معلوم ہوتا ہے جن کی بناء پر زیر نظر دفعہ میں ترمیم تجویز کی گئی ہے، لہٰذا اس استثنائی جملے کو ان الفاظ میں تبدیل کیا جاتا کہ:

"except in a case a defect is obviously known to the buyer,

دفعہ نمبر ۳۷

قانون بیع مال کی دفعہ ۳۷ اس صورت سے بحث کرتی ہے جب بائع نے اس مقدار سے کم یا زیادہ سپلائی کیا ہو جس پر بیع ہوئی تھی، ذیلی دفعہ (۱) میں کہا گیا ہے کہ اگر بائع نے معاہدہ سے کم مال سپلائی کیا ہو تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اس مال کو نامنظور کرتے ہوئے واپس کردے، اور چاہے تو رکھ لے، اور معاہدہ میں طے شدہ نرخ کے مطابق قیمت کی ادائیگی کرے۔

اس ذیلی دفعہ پر وفاقی شرعی عدالت نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ لیکن ذیلی دفعہ (۲) میں کہا گیا ہے کہ اگر بائع معاہدہ سے زیادہ سپلائی کردے، اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو زیادہ مقدار میں سے اتنی مقدار الگ کرلے جو معاہدے میں طے ہوئی تھی، اور باقی واپس کردے، اور چاہے تو پورا مال واپس کردے۔

اس دفعہ کے بارے میں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے کہا ہے کہ خریدار کو پورا مال واپس کرنے کا اختیار اس بنا پر دیا گیا ہے کہ خریدار کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ سپلائی شدہ مال میں معاہدے کی مقدار کو الگ کرنے کی زحمت اٹھائے لیکن اگر مال کی نوعیت ایسی ہو کہ ان میں سے مطلوبہ مقدار کو کسی خاص دقت کے بغیر الگ کیا جاسکتا ہو، تو ایسی صورت میں خریدار کو سپلائی نامنظور کرنے کا اختیار دینا معقول نہیں ہے، بلکہ ایسی صورت میں خریدار کو "زیادہ سپلائی" کا بہانہ بنا کر پورے معاہدے کو ختم کرنے کا اختیار مل جاتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ سپلائی معاہدے کی

آخری تاریخ میں ہوئی ہو، اور اس کو واپس کرنے سے پورا معاہدہ ختم ہو جائے، ایسی صورت میں جب خریدار کسی خاص وقت کے بغیر معاہدے کو تکمیل تک پہنچا سکتا تھا اسے یکطرفہ طور پر معاہدے کو ختم کر دینے کا اختیار اس آیت قرآنی کے خلاف ہوگا جس میں ارشاد ہے کہ:۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (المائدہ)

اے ایمان والو! معاہدات کو پورا کرو۔

اور:۔

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا (بنی اسرائیل)

اور معاہدے کو پورا کرو، بلاشبہ تم سے معاہدے کے بارے میں سوال ہوگا۔

اسی طرح آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:۔

المسلمون علی شروطهم

مسلمان اپنے معاہدوں پر قائم رہتے ہیں۔

لہٰذا وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ ہدایت دی ہے کہ دفعہ ۲۳ شق (۲) میں ایک شرط کا اضافہ کیا جائے، جس کا اثر یہ ہو کہ زیادہ سپلائی کی صورت میں خریدار کو نامنظور (reject) کرنے کا اختیار صرف اس وقت ہوگا جب سپلائی شدہ مال ایسا ہو کہ اس میں سے معاہدے کے مطابق مقدار کو الگ کرنا مشکل ہو، یا اس میں کافی وقت خرچ ہوتا ہو۔

ہماری نظر میں وفاقی شرعی عدالت کا یہ فیصلہ درست ہے اور جو دلائل اس نے بیان کیے ہیں، وہ صحیح ہیں، لہٰذا اس دفعہ کے بارے میں بھی فیصلہ بحال رکھتے ہوئے اپیل مسترد کی جاتی ہے۔

فیصلے کا دوسرا حصہ

فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کا دوسرا حصہ وہ ہے جس میں اس قانون معاہدہ، قانون

بیع مال اور قانون شرکت کے باقی ماندہ حصوں کے بارے میں یہ قرار دیا ہے کہ وہ قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، فیصلے کے اس حصے کے بارے میں ہمارے سامنے عوام الناس کی طرف سے کوئی اپیل نہیں ہے، لیکن فیصلے کے زیر اپیل حصوں کا جائزہ لیتے وقت چونکہ اس حصے کو بھی بطور حوالہ دیکھنا پڑا، نیز قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۳ کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کے جس حکم کو برقرار رکھا گیا ہے، اس کا بھی اس حصے سے گہرا تعلق ہے، اس لیے بھی اس کا کم از کم اجمالی جائزہ ضروری تھا، اس لیے اس کا بھی اجمالی جائزہ لیا گیا، جس کے دوران مندرجہ ذیل امور کا احساس ہوا۔

۱۔ یہ تین قوانین (قانون معاہدہ، قانون بیع مال اور قانون شرکت) ان قوانین میں سے ہیں جن پر اس وقت کاروباری معاملات کا بڑی حد تک دارومدار ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ بعض مقامات پر ان قوانین کا اسلامی احکامات سے بنیادی تصورات میں اختلاف موجود ہے، (جیسا کہ "خیار عیب" کے معاملے میں اسی فیصلے سے ظاہر ہے) اور جس وقت یہ قوانین وضع کیے گئے ہیں، اس وقت واضعین قانون نے یہ بات پیش نظر نہیں رکھی تھی کہ ان کو قرآن و سنت کے مطابق بنانا ہے، اس کے برعکس یہ قوانین قرآن و سنت سے آزاد ہو کر محض کامن لاء اور انگریزی نصفت (Equity) کے اصولوں کو مدنظر رکھ کر بنائے گئے تھے، اس لیے ان کا ڈھانچہ، ان کی اصطلاحات اور ان کا اسلوب بیان معروف اسلامی قوانین سے مختلف ہے، لہٰذا قرآن و سنت کے احکام کی بنیاد پر ان کی جانچ پڑتال بہت باریک بینی کی متقاضی ہے، ڈھانچے اور اصلاحات کے اختلاف کی وجہ سے یہ عین ممکن ہے کہ قانون کے صریح الفاظ میں قرآن و سنت کے احکام سے بظاہر کوئی تضاد نظر نہ آئے، لیکن ان کے قانونی اور عملی نتائج واثرات (Implications) میں تضاد موجود ہو، اسی طرح اس کے برعکس بھی ممکن ہے۔

۲۔ لہٰذا اس قسم کے قوانین کے جائزے کے وقت زیادہ احتیاط اور تمام ممکنہ پہلوؤں کا جائزہ لینے اور تمام متعلقہ فریقوں کو اچھی طرح سننے کی ضرورت ہے، تاکہ ان اہم قوانین کے بارے میں قرآن و سنت کے تقاضے بھی پورے ہوں، اور موجودہ دور کی کاروباری ضروریات بھی۔

۳۔ بعض مرتبہ یہ سوال بھی اٹھایا جاتا ہے کہ قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کے وقت اسلامی فقہ اور (Islamic Jurisprudences) سے رہنمائی حاصل کرنا آئین کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت وفاقی شرعی عدالت کی ذمہ داری نہیں ہے، چنانچہ یہی نقطہ نظر وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے بعض ان حصوں سے مترشح ہوتا ہے جہاں اس میں بعض اعتراضات کو صرف یہ کہہ کر رد کر دیا گیا ہے کہ یہ فقہ پر مبنی ہے۔

قرآن و سنت کی تشریح کے لیے وفاقی شرعی عدالت کو اسلامی فقہ اور اصول فقہ (Islamic Jurisprudences) سے کس حد تک استفادہ کرنا چاہیے، اس موضوع پر ہم اپنے فیصلے وفاقی پاکستان بنام عوام پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹ سپریم کورٹ ۲۴۰) میں یہ قرار دے چکے ہیں کہ وفاقی شرعی عدالت کو قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لیتے وقت دوسرے امور کے علاوہ مندرجہ ذیل لوازم کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔

(iv) Whether there are precedents for guidance in the well known authentic works---if so, what are the reasons for not following them. It is pertinent to note here that the Pakistani Courts when interpreting and applying laws do follow the precedents if they are by law binding. And even when not to binding, help is always sought from good precedents. Not only this but also it is well-known from the judgments and opinions of foreign judges and jurists and accepted as legitimate guide or support for resolution of controversies. If that is treated as permissible (rather indispensible to some at least for the time being) there should be no hesitation examining the judgments and precedents

from our own master including Sahaba, Aimma and Ulema, old and new.

(vii) When examining, views and opinions of the old, special place to be given to the Khulafa-e-Rashideen and the Companions and Tabaeens in accordance with the holy Quran and Sunnah. It is high time, we reduce the dangers of sectarianism and make master combination of both (old and new) with gradual elimination of uncalled for criticism and Taboos against the so-called Taqleed and so-called Tajdid, when looking for and following the precedent."

علاوہ ازیں اس سے پہلے بھی یہ عدالت مختلف مقدمات میں یہ قرار دے چکی ہے کہ رائج الوقت قوانین کے خلا کو پر کرنے کے لیے یا ان کی مختلف ممکنہ تشریحات میں سے کسی ایک تشریح کو اختیار کرنے کے لیے عدالتوں کو اسلامی اصول فقہ، اسلامی فلسفے اور اسلام کی قانونی اقدار سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے، مثلاً محمد بشیر بنام سرکار کے مقدمہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۲ء سپریم کورٹ ۱۳۹) میں اس عدالت نے کہا تھا کہ:۔

"We, however, find considerable force in the last ground, Superior Courts in Pakistan have, in a large number of cases, applied Islamic teachings and philosophy, when the statute law is silent about a situation, the field is unoccupied so to say, a statutory void is to be filled, or the Court has discretion to follow one of the servant. A survey of some of these cases

can be found in the judgment of the Lahore High Court in the case of Haji Nizam Khan v. Additional District Judge, Lyallpur and others (P L D 1976 Lah. 930) under the heading "Trend of Superior Judiciary of Pakistan qua Norms Rules of Muslim Jurisprudence and Law, in situations not otherwise specially provided for"- in paras. 40 to 52 of the Report. In addition to cases noted in the said survey, this Court took similar view in the case of Mst. Hamida Begum v. Mst. Murad Begum and others (PLD 1975 SC 624). It was held that:-

"It seems to us that it is an appropriate case where mention may be made of the directives enshrined in the Constitution of the Islamic Republic of Pakistan (1973), regarding the enforcement of Muslim Law .... responsibility also devolves on the Judiciary to implement the spirit underlying these provisions of the Constitution.: (The same aspect was dealt in more detail in Nizam's case under the heading "Duty of the Judiciary in Pakistan, under the Constitution, regarding 'Fundamental principles and basic concepts of Islam', including the accepted Islamic Judicial norms and philosophy" -- in paras.53 to 60).

Amongst others, there are subsequent judgment also which proceed on similar reasoning and basis. [see the

cases of Abdur Rahman Mobashir v. Amir Ali Shah Bokhari and others (P L D 1978 Lah. 113) and A.H. Qureshi v. Union of Soviet Socialist Republics and another (P L D 1981 S C 377)]"

اگر انگریزی قوانین کی تشریح اور ان کے خلا کو پر کرنے کے لیے اسلامی فقہ سے رہنمائی حاصل کرنے پر زور دیا گیا ہے تو قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کی جو نئی ذمہ داری وفاقی شرعی عدالت یا اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ پر عائد کی گئی ہے، اس کی ادائیگی کے دوران اسلامی فقہ یا اصول فقہ کو غیر متعلق کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس سے واضح ہوتا ہے کہ بے شک وفاقی شرعی عدالت یا اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ کا کام قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لینا ہے، لیکن چونکہ جس چیز کو ہم فقہ یا اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) کہتے ہیں، وہ بنیادی طور پر قرآن و سنت ہی سے ہدایت یافتہ ہے، اور اس کی بیشتر بحثیں قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر پر مشتمل ہیں، اس کے برعکس رائج الوقت سیکولر قوانین کو وضع کرتے وقت قرآن و سنت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا، چنانچہ اگر کہیں رائج الوقت قانون اور فقہ کے درمیان تضاد ہو تو بظاہر گمان یہی ہوگا کہ موخر الذکر قرآن و سنت سے زیادہ قریب ہے، ایسی صورت میں فقہ کو بالکل خارج از بحث قرار دینا درست نہ ہوگا، اس کے بجائے قرآن و سنت میں اس کی بنیاد تلاش کرنی ضروری ہوگی۔

۴۔ ان تین قوانین کے بارے میں فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ فیصلہ اگرچہ بہت مفصل ہے اور اس میں متعلقہ مباحث سمیٹنے کی قابل تعریف کوشش کی گئی ہے، لیکن اس کے مطالعے کے ساتھ ہی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان اہم قوانین کے جائزے کے لیے جو ضروریات اوپر بیان کی گئی ہیں، اس میں وہ پوری نہیں ہوئیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض دفعات پر تبصرہ بالکل سرسری نوعیت کا ہے، بعض جگہ کسی دفعہ پر بحث کرتے ہوئے قرآن و سنت کے جن احکام کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اپنے صحیح مفہوم اور سیاق (context) کے لحاظ سے اس دفعہ کے مضمون سے متعلق نہیں ہیں، بعض جگہ عربی ماخذ کے حوالے سے کوئی بات کہی گئی ہے، لیکن زبان اور اصطلاحات کے فرق کی وجہ سے اس کا وہ مطلب بیان کیا گیا ہے جو در حقیقت ان اصل ماخذ سے نہیں ہوتا۔ ان

پہلوؤں کی وضاحت کے لیے اس فیصلے کے ساتھ ایک ضمیمہ لاحق کیا جارہا ہے، جن میں مذکورہ بالا امور کی مثالیں درج ہیں۔

چونکہ فیصلے کے اس حصے کے بارے میں کوئی اپیل ہمارے سامنے نہیں ہے، اس لیے اس کے بارے میں ہم کوئی حتمی فیصلہ نہیں دے سکتے، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ فیصلے کا یہ دوسرا حصہ جس میں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے ان تینوں قوانین کی اکثر دفعات کے بارے میں یہ قرار دیا ہے کہ وہ قرآن وسنت کے احکام کے منافی نہیں ہیں، از سر نو جائزہ لینے کا متقاضی ہے، لہٰذا فیصلے کا یہ حصہ وفاقی شرعی عدالت کو از سر نو جائزے کے لیے بھیجا جارہا ہے، تاکہ وہ ماہرانہ آراء سے مدد لیتے ہوئے ایسی مثبت ریسرچ کے بعد ان قوانین کے بارے میں فیصلہ دے، جو اس اہم اور نازک کام کے لیے ضروری ہے۔

اس فیصلے کے ساتھ ملحقہ ضمیمہ میں وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں جن قابل تحقیق امور کی نشاندہی کی گئی ہے، اس سے وہ وجوہ بیان کرنی مقصود ہیں، جن کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس فیصلے میں دوبارہ غور کی ضرورت ہے، لیکن متعلقہ مسائل کے بارے میں وہ اس عدالت کے حتمی فیصلے کا حصہ نہیں ہیں، لہٰذا وفاقی شرعی عدالت ان قوانین کا از سر نو جائزہ لیتے ہوئے ان امور اور ان میں اٹھائے ہوئے نکات کو مد نظر رکھے، لیکن اس کے بعد تحقیق اور ریسرچ کے تقاضے پورے کرتے ہوئے جو بھی رائے قائم ہو، اس کے مطابق فیصلہ دے۔

حکم

قانون معاہدہ کی دفعات ۱۷، ۱۹، ۲۲ اور ۲۳ اور قانون بیع مال کی دفعہ ۱۹ اور ۳۷ کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ اس ترمیم کے ساتھ بحال رکھا جاتا ہے کہ:۔

۱۔ قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۲ کے تحت جس یکطرفہ غلطی **(Unilateral mistake)** کی بناء پر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں معاہدے کو کالعدم قرار دینے کا حکم دیا گیا ہے، وہاں معاہدہ کالعدم **(Void)** کے بجائے قابل تنسیخ **(Voidable)** قرار دیا جائے۔

۲۔ وفاقی شرعی عدالت نے قانون معاہدہ میں پھلوں کی بیع کے بارے میں جس نئی دفعہ کے اضافے کا حکم دیا ہے، قانون معاہدہ میں اس کے اضافے کی ضرورت نہیں۔

۳۔ قانون بیع مال کی دفعہ ۱۶ میں وفاقی شرعی عدالت نے جس ترمیم کا حکم دیا ہے، اس عدالت کے فیصلے کے بعد اسے اس طرح پڑھا جائے:۔

یہ فیصلہ ۱۵ فروری ۱۹۸۹ء کو مؤثر ہو جائے گا، وفاقی حکومت اس دوران متعلقہ قوانین میں تبدیلی کرلے، ان قوانین کے جن حصوں کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ بہرحال مذکورہ تاریخ سے بے اثر ہو جائیں گے۔

قانون معاہدہ، قانون بیع مال اور قانون شرکت کے جن حصوں کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ قرآن و سنت سے متصادم نہیں، ان کا دوبارہ جائزہ لینے کے لیے انھیں وفاقی شرعی عدالت کو بھیجا جارہا ہے، جس کی وجوہ اس فیصلے کے ساتھ ملحق ضمیمے میں درج ہیں۔

ضمیمہ

ذیل میں قانون معاہدہ، قانون بیع مال اور قانون شرکت کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کے زیر اپیل فیصلے میں (جسے آگے اس ضمیمے میں "فیصلہ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے) ان چند حصوں پر تبصرہ بطور مثال پیش کیا جارہا ہے جن کے بارے میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان پر مزید غور اور تحقیق کی ضرورت ہے۔

۱۔ فیصلے میں انگریزی قانون کی اصطلاح "contract" کو فقہ اسلامی کی اصطلاح "عقد" کے ہم معنی قرار دے کر اس سے متعدد نتائج نکالے گئے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ دونوں اصطلاحات پوری طرح ہم معنی نہیں ہیں، بلکہ "contract" مفہوم "عقد" کے مقابلے میں زیادہ وسیع اور "contract" کا صحیح عربی اور اردو ترجمہ "معاہدہ" ہے، فقہ اسلامی کی رو سے "عقد" پر کسی معاملے (transaction) کی فوری تکمیل ہو جاتی ہے، جبکہ "معاہدہ" اور "contract" میں یہ ضروری نہیں۔ اگر الف اور ب کے درمیان یہ قرارداد طے پائے کہ الف تین ماہ بعد ب کو

روئی کی دس ہزار گانٹھیں فروخت کرے گا، تو یہ "معاہدہ بیع" (contract of sale) ہے:
لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں "عقد بیع" نہیں ہے، اس کے برعکس اگر الف اسی وقت ب سے کہے کہ میں روئی کی دس ہزار گانٹھیں تم کو اتنی قیمت میں فروخت کرتا ہوں اور ب اسے قبول کرلے، تو یہ "عقد بیع" بھی ہے اور "contract" بھی۔

"عقد" اور "معاہدے" کی اصطلاحات میں اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کئی جگہ الجھاؤ پیدا ہوا ہے، جس کو نظرثانی کے وقت ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

۲۔ معاہدہ (contract) کا ایک اہم عنصر "بدل" (consideration) ہوتا ہے، جس کی تعریف قانون معاہدہ کی دفعہ ۲ میں یہ کی گئی ہے:۔

"When at the desire of the promisor, the promisee or any other person has done or abstained from doing or does abstain from doing or promises to do or to abstain from doing, something, such act or abstinence or promise is called a consideration for the promise."

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں "بدل" کی اس تعریف پر کوئی بحث نہیں کی گئی اور اس پہلو سے غور نہیں کیا گیا کہ اسلامی احکام کی رو سے "بدل" کی یہ تعریف کس حد تک درست ہے؟ خاص طور پر یہ بات قابل غور ہے کہ اس تعریف میں کسی تیسرے شخص کے فعل یا ترک فعل (actor abstaining) کو بھی بدل کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے (جو قدیم انگریزی قانون کا تصور ہے) یہ کس حد تک قرآن وسنت کے احکام کے مطابق ہے۔

اسی طرح اس تعریف میں ماضی کے فعل یا ترک فعل کو بھی "بدل" کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے، جسے قانون کی اصطلاح میں "بدل ماضی" (Past consideration) کہا جاتا ہے، اسی بنا پر اگر الف نے کسی معاہدے کے بغیر ب کی کوئی خدمت انجام دی اور بعد میں ب نے ان خدمات کے بدلے الف کو کچھ دینے کا وعدہ کیا تو سابقہ خدمات کو اس وعدے کا بدل قرار دے کر اس

وعدے کو ایک معاہدہ قرار دیا گیا، جو بذریعہ عدالت قابل نفاذ ہے۔

(Chitty on Contracts, para.114 and Agarwalla on Contracts, p.13)

ماضی کے کسی فعل یا ترک فعل کو کسی قانونی معاہدے کا بدل قرار دینا قرآن وسنت کے احکام کے لحاظ سے محل نظر ہے۔

۳۔ قانون معاہدہ کی دفعہ ۱۱ میں معاہدہ کی صحت کے لیے فریقین کے بالغ (major) ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے، جس کا اثر یہ ہے کہ جو شخص قانون رائج الوقت کے تحت "بالغ" (major) ہو، اس کا کیا ہوا معاہدہ قانوناً قابل نفاذ نہیں ہے۔

اس میں یہ بات قابل غور ہے کہ قرآن کریم نے سورۃ نساء (۴:۶) میں یتیموں کے سرپرستوں کو یہ حکم دیا ہے کہ جب وہ نکاح کے قابل (pubert) ہو جائیں اور ان میں سمجھ پیدا ہو جائے، تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو، اگر قرآن کریم کے اس حکم کی تعمیل میں کوئی ۱۴ یا ۱۵ سال کا لڑکا اگر بالغ (pubert) ہونے کے ساتھ ساتھ سمجھدار بھی ہو جائے تو قرآن کریم کی رو سے وہ معاہدہ کرنے کا اہل ہے اور جو معاہدہ وہ کرے گا وہ قابل نفاذ ہوگا۔ لیکن قانون معاہدہ کی اس دفعہ کی رو سے اس کے کیے ہوئے معاہدات کو کوئی قانونی تحفظ مہیا نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ رائج الوقت قانون کے لحاظ سے اٹھارہ سال کی عمر سے پہلے اس کو بالغ (major) تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے علاوہ نابالغ بچے بھی اگر مالی معاملات کی سمجھ رکھتے ہوں، تو وہ اپنی روزمرہ کی ضرورت کے لیے معمولی نوعیت کی خرید و فروخت وغیرہ کرتے رہتے ہیں، بعض مرتبہ انھیں تجارت کی تربیت کے لیے دوکان پر بھی بٹھایا جاتا ہے، وہ سیلز مین کے طور پر بھی کام کرتے ہیں، اسلامی فقہ کی رو سے ایسے بچوں کے کیے ہوئے معاملات (transactions) قابل نفاذ قرار دیئے گئے ہیں، جس کا ذکر فیصلے میں موجود ہے لیکن قانون معاہدہ کی دفعہ 11 میں ان کے کیے ہوئے معاملات کو کوئی قانونی تحفظ فراہم نہیں کیا گیا۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اس اعتراض کے جواب میں صرف اتنا کہا ہے کہ "قانون

معاہدہ" سو سال سے بھی زیادہ عرصہ سے نافذ ہے، اس پورے عرصے میں ایسی کوئی دشواری کبھی پیش نہیں آئی"۔۔۔۔ لیکن اول تو ذمہ داری کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ ایسی دشواری کبھی پیش نہیں آئی، دوسرے مسئلہ یہ نہیں کہ عملاً ایسی دشواری کبھی پیش آئی ہے یا نہیں؟ سوال اصول کا ہے، قانون کو جامع ومانع ہونا چاہیئے اور مذکورہ اعتراض کا جائزہ اصولی اعتبار ہی سے لینے کی ضرورت ہے کہ وہ قرآن وسنت سے متصادم ہے یا نہیں؟

۴۔ فیصلے میں قانون معاہدہ کی اصطلاح کے مطابق قابل تنسیخ معاہدے (viodable contract) کو فقہ اسلامی کے "عقد فاسد" کے ہم معنی قرار دے کر یہ کہا گیا ہے کہ "عملاً بیع فاسد کا حنفی فقہ میں وہی اثر ہوتا ہے جو قانون معاہدہ کے تحت (voidable) بیع کا ہوتا ہے۔" (ص ۴۵)

حالانکہ یہ بات واقعتہً درست نہیں ہے، قانون معاہدہ کی رو سے قابل تنسیخ (voidable) کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

''An agreement which is enforceable by law at the option of one or more of the parties thereto, but not at the option of the other or others, is a voidable contract."(section 2(i)

لہٰذا قانون معاہدہ کی رو سے قابل تنسیخ (voidable) معاہدہ وہ ہے جس میں کسی فریق کو یکطرفہ طور پر معاہدہ ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس کے برعکس اسلامی فقہ میں "عقد فاسد" اس عقد کو کہتے ہیں جس میں عقد کے بنیادی ارکان (ingredients) پوری طرح موجود ہوں، لیکن کسی شرعی تقاضے کے فقدان کی وجہ سے دونوں فریقوں پر شرعاً واجب ہو کہ وہ اس عقد کو ختم کریں، چنانچہ ایسے معاہدے کو اگر دونوں فریق باقی رکھنے پر رضامند ہوں، تب بھی شرعاً ان پر واجب ہے کہ وہ اسے ختم کریں اور اگر ان کا معاملہ قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ بھی (جب تک عقد کی واپسی کا امکان ہو) انھیں عقد ختم کرنے کا حکم دے گا، البتہ "عقد فاسد" اور "عقد باطل"

(void) میں فرق یہ ہے کہ "عقد باطل" سے انتقال ملکیت کا فائدہ کسی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، لیکن "عقد فاسد" کے ذریعے بعض صورتوں میں ملکیت منتقل ہو جاتی ہے۔

بہر صورت! قانون معاہدہ میں "قابل تنسیخ (voidable) کی جو اصطلاح استعمال کی گئی ہے، "عقد فاسد" کی فقہی اصطلاح سے بہت مختلف ہے، عہد حاضر میں فقہ اور قانون دونوں کے مشہور عالم ڈاکٹر عبدالرزاق سنہور قانون کے پروفیسر بھی رہے ہیں، انھوں نے کئی عرب ملکوں کا دیوانی قانون بھی مرتب کیا ہے، ان کی مشہور کتاب "مصادر الحق" مغربی قوانین اور اسلامی قوانین کے گہرے تقابلی مطالعے پر مشتمل ہے اور چار ضخیم جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:۔

"فقہ میں عقد باطل کے بالمقابل مغربی قوانین میں بھی عقد باطل (void) کا تصور موجود ہے اور اس کی تعریف فقہ اور قانون دونوں میں یکساں ہے، فقہ اسلامی میں "عقد فاسد" کا تصور ہے، لیکن مغربی قوانین میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، فقہ اسلامی میں ایک قسم عقد موقوف ہے مغربی قوانین میں اس کی بھی کوئی نظیر نہیں ہے البتہ قابل تنسیخ (voidable) معاہدہ میں اس کی مشابہت موجود ہے اگرچہ پوری مشابہت اس میں بھی نہیں۔"

(مصادر الحق، ص ۲۶۶ ج ۳)

پھر آگے "عقد فاسد" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مغربی قوانین میں کوئی ایسی اصطلاح نہیں ہے جو "عقد فاسد" کے مقابل ہو۔"

(ص ۲۷۱)

لہٰذا قانون معاہدہ کی اصطلاح "قابل تنسیخ" (voidable) کو فقہی اصطلاح "عقد فاسد" سے خلط ملط (confuse) کرنا درست نہیں ہے، ہاں! جن معاہدات میں کسی ایک فریق کو یکطرفہ طور پر معاہدے کی تنسیخ کا اختیار ملتا ہے، ان کو قانون معاہدہ کے مطابق قابل تنسیخ (viodable) کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ "خیار عیب" کی وجہ سے خریدار کو تنسیخ کا حق ملتا ہے۔

بظاہر تو یہ ایک محض لفظی اور اصطلاحی فرق کی بات ہے، لیکن تصورات (concepts) کے فرق کی وجہ سے اس کا اثر عملی مسائل پر بھی پڑتا ہے۔

۵۔ قانون معاہدہ کی دفعہ ۲۷ میں ایسے معاہدات کو کالعدم قرار دیا گیا ہے جن کے ذریعہ کسی شخص کو کوئی جائز قانونی پیشہ یا کاروبار اختیار کرنے سے روکا گیا ہو، لیکن اس دفعہ میں یہ استثناء بھی مذکور ہے کہ "گڈول" کی بیع کیساتھ یہ معاہدہ جائز ہو سکتا ہے کہ بائع "گڈول" کی فروخت کے بعد اسی علاقے میں اسی نوعیت کا کوئی کاروبار (کسی دوسرے نام سے بھی) نہیں کرے گا۔

یہاں پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ صرف "گڈول" کی بیع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اور قرآن و سنت کے احکام کی رو سے صرف "گڈول" کی مستقلاً بیع جائز ہو گی یا نہیں؟ فیصلے میں اس پہلو پر قرآن وسنت کے دلائل سے بحث نہیں کی گئی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "گڈول" کی بیع جائز ہو تو کیا اس کے ساتھ بائع پر یہ پابندی لگانا جائز ہو گا کہ وہ اس علاقے میں کسی دوسرے نام سے بھی اس جیسا کاروبار نہیں کرے گا؟ آنحضرت ﷺ کی یہ حدیث کہ:

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع و شرط"
رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ کوئی شرط لگانے سے منع فرمایا۔"
(تلخیص الحبیر، ص ۱۲، ج ۲)

بظاہر اس پابندی کے خلاف معلوم ہوتی ہے، نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:۔

"دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"
"لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دے"

(ایضاً۔ ص ۱۴، ج ۲)

اس سے بھی کسی شخص کے کاروبار پر پابندی عائد کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

فیصلے میں کہا گیا ہے کہ یہ شرط "گڈول" کی بیع کے ساتھ مناسب ہے لیکن "گڈول" کی بیع د. حقیقت کسی کاروبار کے نام کی شہرت فروخت کی جاتی ہے، اگر وہ شخص کسی دوسرے نام ، جیسا کوئی اور کاروبار کرے تو بظاہر اس سے "گڈول" کی فروخت کا مقصد فوت نہیں ہوتا،

لہٰذا یہ مسئلہ بھی مزید غور اور تحقیق کا متقاضی ہے۔

۶۔ قانون معاہدہ کی دفعہ ۳۰ میں جوئے (Wager) کے معاملات کو کالعدم قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ:۔

"no suit shall be brought for recovering anything alleged to be won on any wager, <u>or entrusted to any person to abide the result of any game or other uncertain even ton which any wager is made."</u>

بظاہر اس دفعہ کے خط کشیدہ حصے کا نتیجہ یہ ہے کہ شرط باندھتے وقت جو رقم کسی شخص کے پاس بطور امانت رکھوائی گئی ہو، رقم رکھوانے والا بعد میں اس رقم کی واپسی کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتا۔(چنانچہ شوکت محمود کی شرح قانون معاہدہ ص ۲۴۱ سے یہی معلوم ہوتا ہے)

اس پر شرعی نقطۂ نظر سے یہ اعتراض ہے کہ جوے کا یہ معاہدہ باطل ہے، تو جو رقم اس معاہدے کے تحت رکھوائی گئی، وہ بدستور رکھوانے والے کی ملکیت ہے، دوسرے کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں، اور رکھوانے والے کو اسے واپس لینے کا حق ہے، جوے کا معاملہ کرنا ایک قابل تعزیر جرم ضرور ہو سکتا ہے جس کی سزا اسے دی جا سکتی ہے، لیکن بظاہر عدالت کے ذریعے رقم کی واپسی کے مطالبے پر پابندی نہ ہونی چاہیے، وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کہا گیا ہے کہ یہ دفعہ رقم کی واپسی کو منع نہیں کرتی، لیکن عدالت اس فیصلے میں مدد کرے گی، کیونکہ اس نے جوے کا ناجائز کام کیا تھا (صفحہ ۱۰۰)۔ لیکن قرآن کریم نے سود کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ

اور اگر تم (سود سے) توبہ کر لو تو تمھارا اصل مال تمھارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے۔" (البقرۃ ۲)

جو اصول قرآن کریم نے سود کے بارے میں بیان فرمایا ہے، بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ و قمار پر بھی جاری نہ ہو۔

یہی مسئلہ دفعہ ۳۰ بی کی کلاز (اے) کے لفظ میں بھی قابل ہوگا۔

۷۔ دفعہ ۳۰ ہی میں جوے کے معاہدات کو کالعدم قرار دینے کے بعد اس پر ایک استثناء بھی رکھا گیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

"This section shall not be deemed to render unlawful a subscription or contribution, or agreement to subscriber or contribute, made entered into for or towards any plate, prize or sum of money, the value or amount of five hundred rupees or upwards, to awarded to the winner or winners of any horse-race."

اس میں گھوڑوں کی ریس میں انعام کے لیے چندہ دینے کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اگر چندہ دینے والا خود ریس میں شامل ہو تو یہ بات قابل غور ہے کہ چندہ شرعاً قمار کی تعریف میں آئے گا یا نہیں؟ اس پہلو پر بھی فیصلے میں کوئی بات نہیں کی گئی ہے۔

۸۔ قانون معاہدہ کا تیسرا باب مشروط یا معلق (contingent) معاہدات کے احکام پر مشتمل ہے، وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اس باب کے تحت آنے والے ہر قسم کے مشروط معاہدات کو جائز قرار دیا گیا ہے، حالانکہ معاہدات کی اس قسم میں بہت سے ایسے معاملات بھی شامل ہیں جو بظاہر قرآن و سنت کے احکام کے منافی ہیں، دفعہ ۳۱ میں معلق معاہدے (contingent contract) کی تعریف کی گئی ہے۔

"A contingent contract is a contract, to do or not to do something some event, collateral to such contract, does or does

not happen."

اس دفعہ کے سلسلے میں مندرجہ ذیل امور قابل نظر ہیں:۔

(الف) اول تو اسلامی فقہ میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک طے شدہ ہے کہ بیع اجارہ یا دوسرے عقود جو معاوضات پر مشتمل ہوں، کسی شرط پر معلق نہیں ہو سکتے، چنانچہ علامہ خالد الاتاسیؒ شرح المجلۃ میں لکھتے ہیں:۔

"واما الذی لایصح تعلیقه بالشرط شرعاً فضابطه کل ما کان من التملیکات سواء کان مبادلة مال بمال من الطرفین، کالبیع والاجارة...... فهذا کلها لا یصح تعلیقها بالشرط

اور جن عقود کو کسی شرط پر معلق کرنا درست نہیں، ان کا ضابطہ یہ ہے کہ تمام وہ عقود جن میں ملکیت منتقل ہو جاتی ہو، جیسے جانبین کے مال کا تبادلہ، مثلاً بیع اور اجارہ وغیرہ......ان تمام عقود کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں"۔

(شرح المجلۃ، خالد الاتاسیؒ ص ۲۳۴، ج ا دفعہ ۸۲)

اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت کے صفحہ ۹ پر عقود کی تین قسمیں بیان کر کے "مضاف الی المستقبل" (contract with reference to future) کو جو فقہ کے اعتبار سے جائز بتایا گیا ہے، اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے اور جو حوالے آخر میں دیئے گئے ہیں، ان سے یہ بات نہیں نکلتی، اسی طرح عقود معلق کو بعض فقہاء کے نزدیک جائز کہا گیا ہے، لیکن ان فقہاء کا نہ مذکور ہے، نہ کوئی حوالہ دیا اس کے بر خلاف فقہ کی معروف کتابوں میں ایسے عقود کو باتفاق نادرست قرار دیا گیا ہے۔

(ب) فیصلے میں کہا گیا ہے کہ چونکہ قانون معاہدہ کی دفعہ ۳۲ کی رو سے معلق معاہدات اسی صورت میں قابل نفاذ ہوتے ہیں جب وہ شرط جس میں معاہدے کو معلق کیا گیا تھا، وجود میں آ جائے، ورنہ وہ قابل نفاذ نہیں ہوتے، اس لیے ان میں شرعاً کوئی خرابی نہیں ہے، لیکن در حقیقت یہ بات کلی طور پر درست نہیں، کیونکہ بسا اوقات ان معاہدات کا صرف ایک حصہ شرط

(contingency) پر موقوف ہوتا ہے، دوسرا نہیں، چنانچہ دفعہ ۳۱ کے تحت قانون کے متن ہی میں یہ مثال دی گئی ہے۔

الف ب سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ اگر ب کا مکان جل گیا تو وہ اس کے دس ہزار روپے ادا کریگا۔ یہ ایک معلق معاہدہ ہے۔

یہاں دس ہزار روپے کی ادائیگی والا حصہ تو بیشک مکان کے جلنے پر موقوف رہے گا، لیکن اس معاہدے کے بدل (consideration) کے طور پر ب جو کچھ الف کو ادائیگی کرے گا وہ شرط پر موقوف نہیں ہے، چنانچہ انشورنس کے تمام معاہدات اسی دفعہ کے تحت قانونی قرار پاتے ہیں (دیکھیے: Agarwala on Contract Act)

سیل آف گڈز ایکٹ کی دفعہ ٦ میں ایسی ہی معلق بیع (contingent sale) قانون معاہدہ کی اسی دفعہ کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس کی شرح میں لکھا ہے:۔

> "If the contingent event does not happen, the result depends on terms of the agreement....... the buyer may have pay in any event, for a man may buy the chance of obtaining good and, if a man should be foolish enough to make a purchase on chance, he must perhaps abide by the consequences of his rashness.
>
> (Pollock and Mulla, p.60,Vth edn.)

"اگر وہ واقعہ جس پر بیع کو معلق کیا گیا تھا، پیش نہ آئے، تو نتیجہ معاہدے کی شرائط پر موقوف ہوگا، .... ایسا ہو سکتا ہے کہ خریدار کو ہر صورت میں قیمت ادا کرنی پڑے (خواہ اسے شرط پوری نہ ہونے کی بناء پر مال نہ ملا ہو) کیونکہ ایک شخص کسی مال کے حصول کا محض امکان (چانس) بھی

خرید سکتا ہے، اور اگر کوئی شخص اتنا بے وقوف ہے کہ وہ محض امکان کو خریدنے پر تیار ہے تو اس کو اپنی اس بے احتیاطی کے نتائج پر قائم رہنا چاہیے۔"

اس سے واضح ہو گیا کہ قانون معاہدہ کی دفعہ ۳۱ میں جس عموم کے ساتھ ہر قسم کے معلق معاہدات کو جائز قرار دیا گیا ہے، اس میں صرف "چانس" کی خریداری کا معاہدہ بھی شامل ہے، جس کی رو سے ایک فریق کو ہر صورت میں ادائیگی کرنی ہوگی، اور دوسرے فریق کی ادائیگی (performance) اس غیر یقینی شرط پر موقوف رہے گی۔

اور یہی وہ چیز ہے جسے سرکار دو عالم ﷺ نے "غرر" سے تعبیر کیا ہے، اور ہر ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جو "غرر" پر مشتمل ہو:۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر۔

رسول اللہ ﷺ نے کنکری مار کر بیع کرنے سے منع فرمایا، اور ہر اس بیع سے منع فرمایا جس میں "غرر" (غیر یقینی کیفیت) ہو"۔

(صحیح مسلم، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۶۹۱)

مسند احمد کی روایت میں حدیث کے راوی نے "غرر" والی بیع کی بہت سی مثالیں بھی دی ہیں، اور فرمایا کہ اگر کوئی شکاری اس طرح بیع کرے کہ اس مرتبہ جال پھینکنے سے جتنا شکار جال میں آجائے گا، وہ سب تمہیں فروخت کرتا ہوں، تو یہ بھی "بیع الغرر" ہے، اگر کسی شخص کا اونٹ بھاگ گیا، اور وہ کہے کہ میں وہ بھاگا ہوا اونٹ تمہیں فروخت کرتا ہوں کہ اگر وہ مل گیا تو وہ تمہارا ہوگا، تو یہ بھی "بیع الغرر" ہے، اور جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے، اس کو فروخت کرنا، کہ اگر یہ بچہ پیدا ہو گیا تو تمہارا ہوگا، یہ بھی "بیع الغرر" ہے۔ (مسند احمد ۳۰۲، ج۱)

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ بیع جس میں کسی ایک فریق کو مال کا ملنا غیر یقینی ہو "بیع الغرر" کہلاتی ہے، جو آنحضرت ﷺ کی سنت کی رو سے ناجائز ہے، اور قانون معاہدہ کی دفعہ ۳۱ کے عموم میں ایسے معاملات بھی داخل ہو جاتے ہیں جیسے کہ مذکورہ بالا تشریح سے معلوم ہوا۔

(ج) وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں معلق معاہدات contingent) (contracts اور "غرر" کے باہمی تعلق پر غور نہیں کیا گیا، اس کے بجائے معلق معاہدات کو علی الاطلاق جائز قرار دینے کے لیے فقہ کے ایک بالکل غیر مسئلے سے استدلال کیا گیا ہے جسے "بیع بالشرط" کا مسئلہ کہا جاتا ہے، چونکہ اس میں بھی شرط کا ذکر آتا ہے، اس لیے اس کو "معلق معاہدہ" سمجھ کر "بیع بالشرط" کے احکام "بیع معلق" پر جاری کر دیئے گئے ہیں۔

حالانکہ "بیع بالشرط" معلق بیع (contingent sale) نہیں ہوتی، بلکہ اس میں بیع تو معاہدہ کے وقت ہی فوراً پوری ہو جاتی ہے، لیکن بیع کے ساتھ کوئی خارجی شرط لگی ہوتی ہے، کہ کوئی فریق بیع کے ساتھ فلاں کام بھی کرے گا، مثلاً الف اپنا ریفریجریٹر ب کو فروخت کرے، اور ب یہ شرط لگائے کہ میں اس شرط پر خریدتا ہوں کہ سال بھر تک اس کی مفت سروس تمہارے ذمہ ہو گی، اگر الف اس شرط کو منظور کر کے بیع کر لے تو اس کو "بیع بالشرط" کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت کا بیع معلق یا (contingent sale) سے کوئی واسطہ نہیں، کیونکہ بیع معلق اس بیع کو کہتے ہیں جو ابھی وجود میں نہیں آئی، بلکہ کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہے۔

"بیع بالشرط" کے بارے میں فقہاء کرام نے جو کچھ کہا ہے، فیصلے میں اس کو "معلق بیع کی طرف منسوب کر کے" معلق معاہدات" کے عمومی جواز پر استدلال کر لیا گیا ہے، لہٰذا قانون معاہدہ کے اس حصے پر نظر ثانی کے وقت اس خلط بحث سے اجتناب ضروری ہو گا۔

۹۔ دفعہ ۳۷ کے آخری حصے میں کہا گیا ہے کہ معاہدے کے فریقین میں کوئی اگر مر جائے تو اس کی تکمیل اس کے قانونی نمائندوں (بشمول ورثاء) پر لازم ہو گی۔

تکمیل شدہ بیع یا اجارہ وغیرہ کی حد تک تو اس دفعہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر بیع متوفی کی زندگی میں تکمیل پا چکی ہو تو اس کے قانونی تقاضے اس کے ترکے سے پورے ہونگے، لیکن اگر ابھی بیع کی تکمیل نہیں ہوئی صرف معاہدہ ہی ہے تو اس صورت میں اس کی تکمیل کی ذمہ داری ورثاء پر لازم ہونا محل نظر ہے، معاہدہ دو اشخاص کے درمیان انجام پاتا ہے، (خواہ وہ حقیقی اشخاص ہوں یا قانونی، مثلاً کمپنی) اس کی ذمہ داری کسی تیسرے شخص پر نہیں ڈالی جا سکتی، قرآن

کریم کا ارشاد ہے۔

لاتزروازرۃ وزراخریٰ

"کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا"

لہٰذا ایک شخص کا کیا ہوا وعدہ یا معاہدہ دوسرے پر لازم نہیں ہوتا۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اس دفعہ پر کوئی بحث نہیں کی گئی۔

۱۰۔ فیصلے میں زندہ خنزیر کی بیع کو تو ناجائز قرار دیا گیا ہے، لیکن مردہ خنزیر کے اعضاء ہڈیوں اور کھال وغیرہ کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور دلیل یہ دی گئی ہے کہ:

"ان فقہاء کی رائے زیادہ قابل ترجیح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خنزیر کے بال صنعتی مقصد کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں، امام اوزاعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض مالکی فقہاء کی یہی رائے خنزیر کی ہڈیوں، دانتوں، سینگوں اور کھروں کے بارے میں بھی ہے۔" (ص ۵۹)

واقعہ یہ ہے کہ ہڈیوں، دانتوں، سینگوں اور خنزیر کے دوسرے اعضاء کے بارے میں کسی نے یہ نہیں کہا کہ ان کی بیع یا ان کا استعمال جائز ہے، فیصلے میں مذکورہ فقہاء کے اقوال اعلاء السنن سے نقل کیے گئے ہیں، لیکن اعلاء السنن میں ان فقہاء کا یہ قول خنزیر کے بارے میں نہیں، بلکہ خنزیر کے سوا دوسرے مردار جانوروں کے بارے میں نقل کیا گیا ہے۔ (ملاحظہ ہو اعلاء السنن ص ۱۰۴، ج ۱۴)

ہاں بعض فقہاء نے خنزیر کے بالوں کے بارے میں بیشک یہ کہا ہے کہ جن چیزوں کا سینا خنزیر کے بالوں کے سوا کسی اور چیز سے ممکن نہ ہو، وہاں ضرورت کی بناء پر سینے کے کام میں استعمال کے لیے بالوں کا استعمال بقدر ضرورت جائز ہے، لیکن جن فقہاء کرام نے یہ اجازت دی ہے، صرف ضرورت کی بناء پر دی ہے، اور جہاں ضرورت کسی اور چیز سے پوری ہو سکتی ہو، وہاں ان کے نزدیک بھی اس کا استعمال جائز نہیں۔

چنانچہ علامہ مقدسیؒ لکھتے ہیں۔

وفی زماننا استغنوا عنہ، أی فلایجوز استعمالہ لزوال الضرورۃ

الباعثة للحكم بالطهارة۔

ہمارے زمانے میں خنزیر کے بالوں (کو سینے کے کام میں استعمال) کی ضرورت باقی نہیں رہی، لہٰذا ان کا استعمال اب جائز نہیں، کیونکہ جس ضرورت کی بناء پر ان کی طہارت کا حکم دیا گیا تھا، اب وہ زائل ہو چکی۔ (ردالمحتار ص ۲۰۶، طبع مصر)

اس سے صاف واضح ہے کہ جن فقہاء نے خنزیر کے بالوں سے سینے کو جائز قرار دیا تھا، وہ ضرورت کی بناء پر جائز کہا تھا، جب اس کے سوا سینے کا کوئی طریقہ نہ ہو، لہٰذا اس سے یہ عمومی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ ان فقہاء نے تمام صنعتی مقاصد کے لیے مطلقاً خنزیر کے بالوں کا استعمال جائز قرار دیدیا ہے۔

۱۱۔ اسی طرح فیصلے میں (ص ۵۷ پر) مردار کی کھال، اس کی چربی اور دوسرے اجزاء کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، حالانکہ مردار کی چربی کی بیع کو آنحضرت ﷺ نے صنعتی مقاصد کے لیے بھی جائز قرار نہیں دیا، یہ حدیث اسی فیصلے میں پیچھے نقل کی جا چکی ہے کہ:۔

"اللہ اور اس کے رسولؐ نے شراب کی، مردار کی، خنزیر کی اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، آپؐ سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہؐ! یہ فرمائیے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ کیونکہ اسے کشتیوں پر ملا جاتا ہے، اس کے ذریعہ چمڑے کو چکنا کیا جاتا ہے، اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں، آپؐ نے فرمایا نہیں وہ حرام ہے۔

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، بیع المیتۃ وغیرہ)

۱۲۔ فیصلے میں "ربا الفضل" (دو ہم جنس چیزوں کے تبادلے میں کمی بیشی) کے موضوع پر طویل بحث کی گئی ہے، لیکن کوئی عملی نتیجہ برآمد نہیں کیا گیا، فیصلے کا مجموعی رجحان اس طرف نظر آتا ہے کہ سود کی اس قسم کا حکم نیت پر موقوف رکھا گیا ہے، لیکن قرآن و سنت سے اس کی کوئی دلیل نہیں دی گئی، اور یہ بات صریح احادیث کے خلاف ہے۔

۱۳۔ وفاقی شرعی عدالت کے زیر نظر فیصلے میں وکالت (Agency) کفالت (Guarantee) ابراء (Indemnity) وغیرہ کے سلسلے میں قانون معاہدہ کی متعدد دفعات

کو صرف یہ کہہ کر قرآن و سنت کے مطابق قرار دیا گیا ہے کہ محض فقہ کے خلاف ہیں، قرآن و سنت کیخلاف نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لیتے ہوئے فقہ کو اتنا غیر متعلق قرار نہیں دے سکتی، لہٰذا ان قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق قرار دینے کے لیے یہ مجمل ریمارک کافی نہیں بلکہ ہم نے اپنے اصل فیصلے کے آخر میں جو اصول بیان کیے ہیں ان کو مد نظر رکھتے ہوئے ان معاملات میں از سر نو غور اور تحقیق کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ قانون بیع مال کی دفعہ ۶ شق (۱) میں (Future goods) کی بیع کی عام اجازت دی گئی ہے، اور (Future goods) کی تعریف دفعہ ۲ شق (۶) میں حسب ذیل ہے:

"Future goods' means goods to be manufactured or produced or acquired by the seller after the making of the contract of sale."

اس دفعہ کی رو سے ان اشیاء کی بیع بھی جائز ہے جو ابھی وجود میں نہیں آئیں، اس طرح اس دفعہ کی شق (۲) میں کہا گیا ہے کہ کسی ایسی شے کی بیع کا معاہدہ جائز ہے کہ بائع کے لیے اس کا حصول کسی ایسی شرط پر منحصر ہو جس کے وجود میں آنے یا نہ آنے، دونوں باتوں کا احتمال ہو۔

اگروالا نے اپنی شرح میں مختلف مقدمات کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس دفعہ کے تحت شرط کے وجود میں آنے کی صورت میں فریقین کی ذمہ داریاں معاہدے کے الفاظ سے متعین کی جائیں گی، چنانچہ اس دفعہ کے تحت تین قسم کے معاہدات ہو سکتے ہیں:۔

(الف) پہلا معاہدہ یہ ہو سکتا ہے کہ معاہدہ صرف بائع کی حد تک شرط پر موقوف ہو گا، یعنی بائع اسی صورت میں اپنی ذمہ داری پوری کرے گا، جب وہ غیر یقینی شرط (contingency) پوری ہو جائے، لیکن خریدار کو ہر حالت میں قیمت ادا کرنی ہو گی۔

(ب) دوسرا معاہدہ یہ ہو سکتا ہے کہ بائع ہر صورت میں معاہدے کی تعمیل کا ذمہ دار ہو گا، خواہ اس کے لیے متعلقہ سامان کا حصول غیر یقینی ہو، اور اگر وہ متعلقہ سامان حاصل نہ کر سکا تو وہ

تاوان ادا کرے گا۔

(ج) تیسرا معاہدہ یہ ہو سکتا ہے کہ اگر وہ واقعہ پیش نہ آیا جس پر بیع کو موقوف رکھا گیا تھا، تو دونوں فریق اپنی اپنی ذمہ داریوں سے بری ہو جائیں گے۔

(Agarwala: Sale of Goods Act, p.171, Fifth Edition 1959)

ان تین صورتوں میں سے پہلی دو صورتیں قرآن و سنت کے صریح احکام کے خلاف ہیں، اور اس قسم کی بیوع کو حدیث میں "بیع الغرر" سے تعبیر کیا گیا ہے، جس کی کچھ تفصیل پیچھے ضمیمہ کے پیراگراف نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

اس کے علاوہ جب تک کوئی چیز بائع کی ملکیت اور قبضے میں نہ آجائے، اس وقت تک بائع کے لیے اسے بیچنا متعدد احادیث میں ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

(حوالے کے لیے ملاحظہ ہو: جامع الاصول، کتاب البیوع، فصل نمبر ۲ ص ۴۵۴، ۴۶۲ حدیث نمبر ۲۷۴ تا ۲۸۴)

ان احادیث کی بناء پر جو چیز ابھی وجود میں نہ آئی ہو، اس کی بیع کو تمام فقہاء امت نے ناجائز قرار دیا ہے، اس میں احادیث کی رو سے صرف دو استثناء ہیں، ایک "بیع سلم" اور ایک "استصناع" جن کی شرائط اور تفصیلات حدیث اور فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں "قانون بیع مال" کی ان دفعات پر تو کوئی بحث ہی نہیں کی گئی، البتہ "قانون معاہدہ" پر بحث کرتے ہوئے متفرق مقامات پر معدوم (Non-existent) اشیاء کی بیع کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہ مجمل اور نا تمام ہے۔ جس میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کو سامنے نہیں رکھا گیا، اور بعض عربی مآخذ سے جو باتیں نقل کی گئی ہیں، ان کا مطلب وہ نہیں ہے جو بیان کیا گیا ہے (مثلاً فیصلے کے صفحہ نمبر ۵۹ پر اعلاء السنن کے حوالے سے جو لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک معدوم کی بیع قانوناً جائز ہے، یہ کسی طرح درست نہیں، اور اعلاء السنن میں ایسا مذکور نہیں ہے۔

فیصلے میں ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ اگر بیع کے صحیح ہونے کے لیے سامان کے موجود ہونے کی

شرط لگائی جائے تو آج کل کے بیشتر معاہدات ناجائز قرار پا جائیں گے، جن میں ایسے سامان کا آرڈر دیا جاتا ہے جو ابھی وجود میں نہیں آیا ہوتا۔

لیکن در حقیقت بیع (sale) اور چیز ہے، اور بیع کا معاہدہ دوسری چیز ہے، جو اشیاء وجود میں نہ ہوں، شریعت میں ان کی بیع نہیں ہو سکتی، لیکن بیع کا معاہدہ (Agreement to sell) ہو سکتا ہے، یہ معاہدہ بعض فقہاء کے نزدیک عدالت کے ذریعہ قابل تنفیذ ہوگا، (ملاحظہ ہو فتح العلی المالک ص ۲۵۵، ج ۲ و عطر ہدایہ ص ۱۱۰، ۲۴۳، ۲۴۴ وغیرہ) لیکن بیع اسی وقت ہوگی جب وہ چیز وجود میں آجائے گی، لہٰذا مذکورہ عملی دشواری پیش آنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

البتہ بیع کے لیے سامان موجود ہونے کی شرط لگانے سے اس قسم کے معاہدات کے امکانات ضرور ختم ہو جائیں گے جن میں خریدار کو ہر صورت میں رقم ادا کرنی پڑے، خواہ وہ واقعہ جس پر بیع کو موقوف رکھا گیا تھا، وجود میں آئے یا نہ آئے، یا جن میں کوئی شخص صرف کسی چیز کے حصول کا "چانس" خریدے، جیسا کہ پیچھے اگروالا کے حوالہ سے ذکر کیا گیا۔

بہر صورت! قانون بیع مال کی ان دفعات کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دینے سے پہلے ان تمام امور کا پوری باریک بینی کے ساتھ جائزہ لینے اور ان کے تمام نظریاتی اور عملی پہلوؤں کی مکمل تحقیق کی ضرورت ہے۔

۱۵۔ پارٹنر شپ ایکٹ ۱۹۳۲ء کی دفعہ ۴ میں "شرکت" (Partnership) کی تعریف کرتے ہوئے شرکاء کے درمیان صرف نفع کی حصہ داری کا ذکر کیا گیا ہے، نقصان کی حصہ داری کا ذکر نہیں ہے، اس دفعہ کا ذکر کرتے ہوئے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کہا گیا ہے کہ:-

> "It is not necessary to share losses since there may be contracts in which loss may be suffered by some partners."
>
> (P.124)

جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی پارٹنر یہ شرط لگائے کہ وہ صرف نفع میں شریک ہوگا،

نقصان میں شریک نہیں ہوگا، تو وہ شرکت بھی جائز ہوگی۔ پھر اس کے ذیل میں صرف مجلّہ کی دفعہ ۱۳۲۹ کا حوالہ دیا گیا ہے کہ "شرکت" کی تعریف میں وہاں بھی نقصان کی حصہ داری کا کوئی ذکر نہیں ہے، حالانکہ مجلّہ کی اس دفعہ میں تمام شرکاء کو سرمائے (Capital) میں جو شریک قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ اگر سرمائے میں نقصان ہوگا تو تمام شرکاء اس خسارے میں حصہ دار ہونگے، چنانچہ مجلّہ ہی میں آگے دفعہ ۱۳۲۹ کے الفاظ ہیں۔

الضرر والخسار الواقع بلا تعد ولا تقصير ينقسم على كل حال على مقدار راس المال، واذاشرط على وجه اخر فلايعتبر.

کاروبار میں جو خسارہ یا نقصان کسی کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر واقع ہو، وہ ہر حالت میں سرمائے کی مقدار پر پڑے گا اور اگر شرکت میں نقصان کی شرط کسی اور طرح لگائی گئی تو وہ معتبر نہیں ہوگی۔

فقہ اسلامی میں شرکت کا یہ اصول ہر مکتب فکر کے نزدیک مسلم چلا آتا ہے کہ شرکاء نفع کا تناسب باہمی رضامندی سے جسطرح چاہیں، طے کر سکتے ہیں، لیکن نقصان چونکہ سرمائے پر پڑتا ہے، اس لیے ہر شریک اپنے لگائے ہوئے سرمائے کے تناسب سے نقصان کا ذمہ دار ہوگا، حضرت علیؓ سے روایت ہے:-

الوضيعة على المال، والربح على ما اصطلحوا عليه

نقصان مال پر پڑے گا، اور نفع اس تناسب کے مطابق دیا جائے گا جس پر شرکاء آپس میں رضامند ہو جائیں۔ (مصنف عبدالرزاق ص۲۴۸ ج۸)

ہاں! مضاربت میں جہاں سرمایہ ایک فریق کا ہو اور محنت دوسرے فریق کی، تو وہاں نقصان صرف سرمایہ لگانے والے کا ہوتا ہے محنت والے کا نقصان یہ ہے کہ اس کی محنت بیکار گئی اور یہ بات بھی اسی اصول پر مبنی ہے کہ نقصان سرمائے پر ہی پڑتا ہے، مضاربت میں محنت کرنے والا چونکہ سرمایہ لگاتا ہی نہیں، اس لیے وہ سرمائے کے نقصان سے محفوظ رہتا ہے، لیکن شرکت میں جہاں کسی شریک نے سرمایہ لگایا ہو، وہاں اس کا نفع اور نقصان دونوں میں حصہ دار ہونا ضروری

ہے۔

فیصلے میں ان تمام پہلوؤں سے کوئی بحث نہیں کی گئی، اس لیے اس میں مکرر غور و تحقیق کی ضرورت ہے۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت کے زیر نظر فیصلے کی یہ چند باتیں بطور مثال پیش کی گئی ہیں، اس کے علاوہ بھی اس فیصلے میں بہت سی باتیں محل نظر ہیں، لیکن چونکہ اس وقت مقصد نہ اس پورے فیصلے پر تبصرہ ہے اور نہ ان نکات پر اس عدالت کی طرف سے کوئی حتمی فیصلہ دینا ہے، بلکہ صرف ان چند نکات کی مختصر نشاندہی مقصود ہے جن کی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ فیصلہ از سر نو غور و تحقیق کا محتاج ہے اس لیے نہ ان تمام باتوں کو یہاں درج کرنا ضروری سمجھا گیا، نہ ہر بات کے مفصل دلائل اس ضمیمے میں ذکر کیے گئے ہیں۔

لیکن مذکورہ بالا نکات سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ جن معاملات میں رائج الوقت قانون اور اسلامی قانون کے درمیان تصورات (concepts) کا فرق ہے، ان میں دونوں قوانین کا تقابلی مطالعہ نہایت دقت نظر اور باریک بینی کے ساتھ ہونا چاہیے، خاص طور سے جب وفاقی شرعی عدالت خود اپنی تحریک پر (suo motu) قوانین کا جائزہ لے رہی ہو تو اس وقت چونکہ ہر دفعہ کے بارے میں مخالف نظریہ پیش کرنے والا کوئی فریق سامنے ہونا ضروری نہیں، جس کے دلائل کی سماعت کی جائے اس لیے اس میں اور زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

بالخصوص قانون معاہدہ، قانون بیع مال اور قانون شرکت پر چونکہ اس وقت بیشتر کاروباری معاملات کا مدار ہے اس لیے ان کے بارے میں فیصلہ کرنے سے پہلے علماء ماہرین قانون اور تاجر حضرات سے مدد لے کر مسائل کے تمام متعلقہ نظریاتی اور عملی پہلوؤں کا جائزہ لینا ضروری ہے، نیز چونکہ ان مسائل کا قانون انتقال جائیداد (Transfer of property Act) سے بھی گہرا تعلق ہے، اس لیے اگر ان قوانین کے ساتھ اس کو بھی مد نظر رکھا جائے تو بہتر ہے۔

فیصلہ قصاص و دیت

فیصلہ قصاص و دیت

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیۡہِ تَوَکَّلۡتُ وَ عَلَیۡہِ فَلۡیَتَوَکَّلِ الۡمُتَوَکِّلُوۡنَ

عدالت عظمیٰ پاکستان شریعت اپیلیٹ بینچ

روبروئے:

جناب جسٹس محمد افضل صاحب مدظلہ، چیئرمین

جناب جسٹس ڈاکٹر نسیم حسن شاہ صاحب، ممبر

جناب جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب، ممبر

جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب، ممبر

جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب، ممبر

۱۔ شریعت اپیل نمبر ۱/۱۹۸۰ء

وفاق پاکستان بنام گل حسن خان

وکیل برائے اپیل کنندہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ

وکیل برائے مدعی علیہ...... محمد سعید بیگ، اے ایس سی

مسٹر عبدالحکیم خان اے او آر

۲۔ شریعت اپیل نمبر ۱۳/۱۹۸۱ء

وفاق پاکستان بنام محمد ریاض وغیرہ

وکیل برائے اپیل کنندہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ

وکیل برائے مدعی علیہ...... راجہ حق نواز خان اے ایس سی

ایم نواز عباس، اسسٹنٹ اٹارنی جنرل پنجاب

راؤ محمد یعقوب خان

۔ شریعت اپیل نمبر ۱۹/کے ۱۹۸۰ء

محمد شفیع محمدی بنام وفاق پاکستان
وکیل برائے مدعی علیہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ
۴۔ شریعت اپیل نمبر ۱۹۸۲/۴ء
ظہیر شاہ وغیرہ بنام حکومت پاکستان
وکیل برائے اپیل کنندہ...... محمد سعید بیگ ایڈووکیٹ
وکیل برائے مدعی علیہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ
میاں محمد اجمل، اسسٹنٹ اٹارنی جنرل صوبہ سرحد
۵۔ شریعت اپیل نمبر ۹ / ۱۹۸۴ء
نثار الیاس نصیری وغیرہ بنام حکومت پاکستان
وکیل برائے اپیل کنندہ...... محمد سعید بیگ ایڈووکیٹ
وکیل برائے مدعی علیہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ
میاں محمد اجمل، اسسٹنٹ اٹارنی جنرل صوبہ سرحد
۶۔ شریعت اپیل نمبر ۱۰/ ۱۹۸۴ء
محمد اقبال بنام حکومت پاکستان
۷۔ شریعت اپیل نمبر ۱۱/ ۱۹۸۴ء
امر لیش وغیرہ بنام حکومت پاکستان
۸۔ شریعت اپیل نمبر ۱۲/ ۱۹۸۴ء
امیر نذیر خان بنام حکومت پاکستان
۹۔ شریعت اپیل نمبر ۱۹۸۵/۳ء
ناز والیاس ناز محمد بنام حکومت پاکستان
۱۰۔ شریعت اپیل نمبر ۱۹۸۳/۱ء
محمد علی وغیرہ بنام حکومت پاکستان
۱۱۔ شریعت اپیل نمبر ۱۹۸۶/۲ء
نائیک زادہ الیاس اخون بنام حکومت پاکستان وغیرہ
وکیل برائے اپیل کنندہ (مندرجہ بالا تمام اپیلوں میں) محمد سعید بیگ اے ایس سی

وکیل برائے مدعی علیہ...... سید ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ
میاں محمد اجمل اسسٹنٹ اٹارنی جنرل صوبہ سرحد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ان الحکم الا للہ علیہ توکلت وعلیہ فلیتوکل المتوکلون

تاریخ سماعت..................۱۹۸۸/۱/۱۸ء

تاریخ فیصلہ........................۱۹۸۹/۷/۵ء

فیصلہ

محمد تقی عثمانی ممبر

میں نے ان مقدمات میں گرامی قدر جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا، ان کی سیر حاصل بحث اطمینان بخش ہے، اور مجھے ان کے اخذ کردہ تمام نتائج سے مکمل اتفاق ہے، تاہم ان کی تائید میں میں چند نکات کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔

زیر نظر اپیلوں میں سے اپیل نمبر ایک۔ ۱۹۸۰ء اپیل نمبر ۱۳۔ ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۱۹ کے ۱۹۸۰ء ایسی تین اپیلیں ہیں، جن میں جرائم بخلاف جسم انسانی سے متعلق اہم شرعی اور قانونی نکات اٹھائے گئے ہے، باقی اپیلیں انفرادی نوعیت کی ہیں، جن کے بارے میں اپنی رائے میں بعد میں ذکر کروں گا۔

ان تینوں اپیلوں میں مجموعہ تعزیرات پاکستان، مجموعہ ضابطہ فوجداری اور ایویڈنس ایکٹ ۱۸۷۲ء کی ان متعدد دفعات کو چیلنج کیا گیا ہے، جو جسم انسانی کے خلاف کیے جانے والے جرائم سے متعلق ہیں۔

اس سلسلے میں قانون رائج الوقت اور قرآن وسنت کے احکام کے تقابلی مطالعے سے جو صورت حال سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ دونوں قسم کے قوانین کے درمیان اس معاملے میں جزوی نوعیت کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ بنیادی تصورات کا اختلاف ہے، رائج الوقت قوانین کے تحت قتل خواہ کسی قسم کا ہو، ضرب خواہ کسی قسم کی ہو، محض اسٹیٹ کے خلاف ایک جرم ہے، اس کا

ضرر رسیدہ شخص یا اس کے ورثاء سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، اس کے برخلاف قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کی رو سے قتل اور ضرب خواہ کسی قسم کی ہو، اس کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ایک انسان یا اس کے ورثاء کا حق پامال کیا گیا، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے قانون اور نظم وضبط کی خلاف ورزی کی گئی، پہلی حیثیت سے یہ جرائم ضرر رسیدہ شخص یا اس کے ورثاء کے خلاف ہوتے ہیں، اور دوسری حیثیت سے اسٹیٹ کے خلاف، قرآن وسنت اور اسلامی فقہ کی رو سے ان جرائم میں پہلی حیثیت غالب ہے، اور دوسری حیثیت مغلوب ہے، اسی وجہ سے ان جرائم کی اصل سزا قصاص رکھی گئی ہے، جس کے ذریعے ضرر رسیدہ شخص زیادتی کرنے والے سے جسمانی بدلہ لے کر ایک طرف اپنی مظلومیت کے مشتعل احساس کو ٹھنڈا کر سکتا ہے، اور دوسری طرف اس کو دوسروں کے لیے سامان عبرت بھی بنا سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ قصاص ضرر رسیدہ شخص کا حق ہے، اور اسلام نے جابجا معافی کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صاحب حق اپنا حق معاف کردے تو دنیا و آخرت میں بڑی فضیلت کا مستحق ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی اس بات کی گنجائش رکھی گئی ہے کہ صاحب حق اگر قصاص کو معاف کردے، یا زیادتی کرنے والے شخص سے صلح کرلے، تو اس صورت میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے، یہ صلح دیت کی مقدار پر بھی ہو سکتی ہے، اور اس سے کم وبیش مالی معاوضے پر بھی، یہی وہ احکام ہیں جن کو قرآن کریم نے سورۃ البقرۃ کی آیت نمبر ۱۷۸ میں بیان کیا ہے:۔

> فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔
>
> ہاں، جس کو اس کے فریق کی طرف سے کچھ معافی ہو جائے تو معقول طور پر مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ اس کے پاس پہنچا دینا یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تخفیف ہے، اور ترحم ہے، پھر جو شخص اس کے زیادتی کا مرتکب ہو تو اس شخص کو بڑا دردناک عذاب ہوگا۔

(سورۃ بقرۃ:۱۷۸)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان الفاظ میں ارشاد فرمایا:۔

عن أبی شریح الخزاعی عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من أصیب بقتل أو خبل فإنه یختار إحدی ثلاث: إمّا أن یقتص، وإمّا أن یعفو، وإمّا أن یاخذ الدیة۔

جس کا کوئی عزیز قتل کیا گیا ہو، اس کو تین اختیار ہیں، چاہے وہ قاتل کو قتل کرے، چاہے معاف کرے، چاہے دیت وصول کرے۔

(سنن ابی داؤد، ص ۱۲۹ ج ۴ مطبوعہ بیروت، حدیث ۴۴۹۶)

جہاں تک قتل اور ضرب کے جرائم کے دوسرے پہلو کا تعلق ہے، یعنی یہ کہ وہ اسٹیٹ کے نظم وضبط میں خلل اندازی کا موجب ہوتے ہیں، اس کے لیے اسلام نے تعزیر کا مستقل باب رکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جرم کی نوعیت اور ملکی نظم وضبط پر اس کے اثرات کے لحاظ سے عدالت کی طرف سے اسے کوئی تعزیری سزا بھی دی جاسکتی ہے، جس کی کوئی مقدار شرعاً مقرر نہیں، لیکن جب ورثاء نے قصاص کو معاف کر دیا ہو، یا مجرم سے کسی معاوضے پر صلح کر لی ہو، تو اس صورت میں یہ سزا موت سے بہر حال کم ہونی چاہیے۔

اس کے برخلاف رائج الوقت قوانین میں جرم کے صرف دوسرے پہلو یعنی اسٹیٹ کے نظم و ضبط میں خلل اندازی کو مد نظر رکھا گیا ہے، اور ضرر رسیدہ شخص کے حق کی کماحقہ رعایت موجود نہیں۔ تصورات کے اس بنیادی فرق کی وجہ سے قتل اور ضرب کے جرائم کے معاملے میں رائج الوقت قانون اور اسلامی احکام کے درمیان بہت سے امور میں بڑا بنیادی فرق پیدا ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے یہ ممکن نہیں ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی متعلقہ دفعات کو برقرار رکھتے ہوئے جزوی ترمیمات کے ذریعہ ان کے اندر اسلامی احکام کو سمویا جاسکے، جس کا معمولی اندازہ مندرجہ ذیل امور سے ہوگا۔

۱۔ قرآن وسنت کی رو سے بنیادی طور پر قتل کی تین قسمیں قرار پاتی ہیں، (۱) قتل عمد، (۲) قتل شبہ العمد، (۳) قتل خطاء، جس میں قتل بالسبب کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے ان میں سے قتل عمد اور قتل خطاء کا ذکر تو قرآن مجید میں موجود ہے، اور جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں اس کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے، لیکن "قتل شبہ العمد" کا ذکر سنت میں آیا ہے، آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے کہ:

الا ان دية الخطاء شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الابل

سن لو کہ وہ خطاء جو شب العمد ہو، کوڑے اور لاٹھی سے ہوتی ہے، اس کی دیت سو اونٹ ہیں۔

(سنن ابی داؤد حدیث ۴۵۴۷ ص ۱۸۴ ج ۴)

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ قتل جو دھار دار آلے سے نہ ہو، "شبہ العمد" ہے، اور صاحبین اور اکثر فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ کسی شخص کو ایسے طریقے سے ہلاک کرنا جو عموماً ہلاکت کے لیے کافی نہیں سمجھا جاتا "شبہ العمد" ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی شخص کو بڑے بڑے پتھروں سے کچل کر ہلاک کیا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ "شبہ العمد" ہے، تاوقتیکہ قاتل کی طرف سے یہ اقرار موجود نہ ہو کہ میرا مقصد ہلاک کرنا تھا، لہٰذا اس پر قصاص نہیں آتا۔ لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک چونکہ ایسے بڑے پتھروں سے کچلنا عموماً ہلاکت کے لیے کافی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ قتل عمد ہی شمار ہوگا۔ اس پر قصاص آئے گا، ہمارے دور میں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین اور اکثر فقہاء کا یہ موقف اختیار کیا جائے کہ قتل عمد کے لیے آلے کا دھار دار ہونا ضروری نہیں، بلکہ ایسا طریقہ ہونا کافی ہے۔ جو عموماً کسی کی ہلاکت کے لیے کافی ہوتا ہے۔ ان تینوں قسموں کی تعریف اور ان کے احکام پر اسلامی فقہ میں تفصیلی مباحث موجود ہیں، ان کو دیکھنے سے یہ بات واضح ہو سکتی ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ نمبر ۲۹۹ اور دفعہ نمبر ۳۰۰ میں قتل کی جو تعریفیں کی گئی ہیں، وہ ان تعریفات سے مختلف ہیں، جو قرآن وسنت کی بنیاد پر اسلامی احکام سے مستنبط ہوتی ہیں، اسی طرح مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۱۹ سے ۳۲۲ تک ضرب کی جو تعریفیں کی گئی ہیں، اور ضربات کی جس طرح تقسیم کی گئی ہے وہ قرآن وسنت کی بیان کردہ تقسیم سے مختلف ہیں، اور ان کی تعریفات بھی جدا ہیں۔

۲۔ مذکورہ بالا تمام جرائم میں سزاؤں کا نظام، ان کی ترتیب اور ان کی تنفید کے احکام بھی شریعت اسلامیہ کے احکام سے مختلف ہیں، چنانچہ قتل عمد کی اصل سزا قصاص ہے، اور صلح کے ذریعہ کوئی مالی معاوضہ بھی فریقین طے کر سکتے ہیں، شبہ العمد کی سزا دیت مغلظہ ہے، اور قتل خطاء اور قتل

بالسبب کی سزا عام دیت ہے، ان تمام صورتوں میں مقتول کے ورثاء کو معافی کا حق بھی حاصل ہے، اور اس صورت میں قاضی کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ جرم کی سنگینی کے لحاظ سے مجرم پر کوئی تعزیری سزا عائد کردے، اس کے برعکس مجموعہ تعزیرات پاکستان میں قتل کی سزموت یا عمر قید یا اس سے بھی کم مدت کی قید ہے، نیز مجموعہ تعزیرات پاکستان میں ضرب کی دو قسمیں کی گئی ہیں، "ضرب" اور "ضرب شدید" پھر دفعہ نمبر ۳۲۰ میں "ضرب شدید" کی آٹھ صورتیں بیان کی گئی ہیں، جن میں سنگینی کے اعتبار سے بہت واضح فرق پایا جاتا ہے لیکن مختلف قسم کی ضربات میں سزا کے اعتبار سے فرق زیادہ نہیں ہے، اس کے بجائے "سنت" میں "جروح" کی جو تفصیل بیان ہوئی ہے، وہ تقریباً ۲۵ اقسام پر مشتمل ہے، اور ہر قسم کی سزا دیت کی شکل میں الگ مقرر فرمائی گئی ہے، جس کی تفصیل احادیث اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، مثال کے لیے ملاحظہ ہو:۔

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۸ ص ۸۰ تا ۹۵، مطبوعہ نشر السنۃ، ملتان۔ و مجمع الزوائد ج ۶ ص ۲۹۶ تا ۳۰۰) اور اس کا خلاصہ فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں پیراگراف نمبر ۱۵۶ کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

۳۔ جرم کے مستثنیات بھی اسلامی احکام اور رائج الوقت قانون میں الگ الگ ہیں، مثلاً ایک مسئلہ جو اپیل نمبر ۱۹۸۰ء ۱ (وفاق پاکستان میں بنام گل حسن خان) میں اٹھایا گیا ہے، نابالغ قاتل کا ہے، مجموعہ تعزیرات پاکستان میں ایک نابالغ قاتل کو سزائے موت سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا، چنانچہ اس قانون کے تحت ایک نابالغ بچے کو بھی دفعہ ۳۰۲ کے تحت سزائے موت ہو سکتی ہے، لیکن اسلامی احکام میں نابالغ بچہ اگر قتل عمد کا مرتکب ہو تو قصاص کا مستوجب نہیں ہوتا، اس کے بجائے اس کے فعل کو "قتل خطاً" کے حکم میں قرار دے کر اس پر قصاص کے بجائے دیت واجب کی گئی ہے، یہی صورت ایک فاتر العقل قاتل کی بھی ہے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:۔

عمد المجنون و الصبی خطأ

مجنون اور بچے کا عمد بھی خطا کے حکم میں ہے۔

(سنن بیہقی ص ۶۱ ج ۸، مصنف عبدالرزاق ص ۷۰ ج ۱۰)

اسی طرح اگر باپ نے بیٹے کو قتل کیا ہو تو اس پر حدیث نبوی کی رو سے قصاص واجب نہیں ہے، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت فرماتے ہیں کہ:۔

لیس علی الوالد قود من ولد

باپ پر بیٹے کی وجہ سے قصاص نہیں ہے۔

(کنزالعمال ص ۲۷ ج ۱۵ طبع بیروت ۱۴۰۵ھ حدیث نمبر ۴۰۱۶۷)

البتہ اس صورت میں باپ پر دیت واجب ہوتی ہے، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں باپ سے دیت وصول کر کے مقتول کے باقی ورثاء کو دلوائی۔

(سنن البیہقی ص ۳۸ ج ۸)

نیز ایسے باپ کو تعزیری سزا بھی دی جاسکتی ہے، مگر قصاص سے وہ مستثنیٰ ہے، لیکن مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۰۲ میں ایسا کوئی استثناء موجود نہیں ہے۔ دوسری طرف مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۰۰ میں بعض مستثنیات ایسے ہیں جو بالکل دوسرے تصور کے مطابق ایک جرم کو قتل عمد سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور وہ تصور اسلامی احکام کے لحاظ سے درست نہیں ہے، مثلاً دفعہ نمبر ۳۰۰ کا پہلا استثناء اس صورت سے متعلق ہے جب مقتول نے اپنے کسی فعل کے ذریعے قاتل کو شدید اور فوری نوعیت کا ایسا اشتعال دلایا ہو کہ اس کی وجہ سے قاتل اپنے آپ پر قابو نہ پاسکا، اور اس حالت میں اس نے قتل کا ارتکاب کر لیا۔

لیکن اسلامی احکام کی رو سے محض "اشتعال" (Provocation) خواہ وہ کتنی شدید نوعیت کا، یا کتنا فوری ہو، بذات خود قتل کے جرم کی سنگینی میں کوئی کمی واقع نہیں کرتا۔ اس کے بجائے اسلامی احکام کی رو سے دیکھنے کی بات یہ ہوگی کہ کیا مقتول کوئی ایسا کام کر رہا تھا، جس کی بناء پر وہ اسلامی احکام کی رو سے سزائے موت کا مستوجب ہو،؟ مثلاً اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے دیکھے، تو چونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ اس کی سزا موت تک ہو سکتی ہے، لہٰذا اس حالت میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا اس کے ساتھی کو قتل کرنے کا ارتکاب کرے، اور پھر شہادت کے مطلوبہ معیار کے مطابق یہ ثابت بھی کردے کہ اس کے قتل کرنے کی وجہ یہ تھی۔ تو اس صورت میں بیشک وہ قصاص سے مستثنیٰ ہوگا، لیکن چونکہ ایسی صورت میں اسے قانون اپنے ہاتھ میں لینے کے بجائے متعلقہ چارۂ کار قانونی طور پر اختیار کرنا چاہیئے تھا، اور اس نے قانون اپنے ہاتھ میں لے کر اسٹیٹ کے خلاف جرم کا ارتکاب کیا ہے، اس لیے اس پر کوئی تعزیری سزا عائد کی جاسکتی ہے۔

(سنت میں اس صورت کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: صحیح مسلم، کتاب اللعان، و تکملۃ فتح الملہم،

ص ۲۵۷ ج ۱)

مذکورہ صورت میں قاتل شوہر کا یہ فعل دفعہ ۳۰۰ کے پہلے استثناء میں بھی شامل ہے، اور اس کی وجہ سے قتل عمد کی سزا سے بچ جاتا ہے، لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اسے اس عمل کی وجہ سے شدید اور فوری اشتعال پیدا ہو گیا، لیکن اسلامی احکام کی رو سے قصاص سے مستثنیٰ ہونے کی وجہ محض "فوری اور شدید اشتعال" نہیں ہے، بلکہ یہ امر ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک ایسے جرم کا ارتکاب کرتے دیکھا جس کی سزا موت ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر یہ "فوری اور شدید اشتعال" کسی ایسے فعل کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جس کی سزا اسلام میں موت نہیں ہے (اور اس اشتعال کا منشاء حفاظت خود اختیاری بھی نہ ہو) تو محض اشتعال کی بنیاد پر قصاص سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسلام کا فلسفہ یہ ہے کہ کسی ایسے شخص کی عمداً جان لینا جو معصوم الدم ہو (یعنی اس کی جان کی حرمت مسلم ہو) ایک سنگین جرم ہے، جس کی اصل سزا قصاص ہے، اور اشتعال کے شدید حالات میں بھی اس جرم کی سنگینی میں کوئی کمی نہیں آتی، جس کی وجہ سے سزا میں تخفیف کی ضرورت ہو، اس لیے کہ ہر انسان کو اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ وہ محض ایسے مشتعل جذبات کی وجہ سے بے قابو ہو کر کسی ایسے شخص کی جان لینے کا اقدام نہ کرے جسے اسلام نے تحفظ فراہم کیا ہے۔ لہٰذا اسلامی احکام کی رو سے قصاص سے بچنے کے لیے صرف یہ دکھانا کافی نہیں ہے کہ مقتول کی طرف سے کوئی اشتعال انگیز اقدام کیا گیا تھا، بلکہ یہ دکھانا اور ثابت کرنا ضروری ہے کہ مقتول کوئی ایسا کام کر رہا تھا، جس کی شرعی سزا موت تھی صرف اس صورت میں وہ قصاص سے بچ سکتا ہے، (تعزیری سزا اسے پھر بھی دی جا سکتی ہے کہ اس نے قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کا اقدام کیا)۔

اسی کے قریب قریب معاملہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۰۰ کے استثناء نمبر ۴ کا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی ناگہانی جھگڑے کے نتیجے میں کوئی لڑائی ہو، اور کسی سابق منصوبے کے بغیر کوئی شخص جذبات کی شدت میں دوسرے کو قتل کر دے تو وہ قتل عمد (Murder) نہیں ہوگا، لہٰذا اس پر سزائے موت بھی عائد نہیں ہو سکتی۔ اس استثناء میں اس کی بھی تصریح ہے کہ ایسی صورت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اشتعال کا سبب کون بنا؟ اور ابتداء کس نے کی؟

یہاں بھی جذبات کی ناگہانی شدت کو جرم و سزا میں تخفیف کا سبب قرار دیا گیا ہے لیکن اسلامی احکام کی رو سے "ناگہانی لڑائی یا اس کے دوران" جذبات کی شدت "بذات خود کوئی ایسی چیز نہیں جو جرم کی سنگینی یا سزا کی مقدار میں کمی کر سکتی ہو، اسلامی احکام کی رو سے ایسے لڑائی جھگڑے

کے دوران ہلاک ہونے والے شخص کا قصاص صرف اس صورت میں ساقط ہو سکتا ہے کہ قاتل کا تعین نہ ہو سکے، یا قتل متعین ہو تو یہ بات واضح ہو کہ اس نے مہلک ہتھیار استعمال نہیں کیا تھا، لیکن اگر قاتل متعین ہو سکتا ہو، اور یہ بات بھی ثابت ہو کہ اس نے مہلک ہتھیار استعمال کیا تھا تو محض لڑائی میں جذبات کی شدت کی بنا پر قاتل قصاص سے بری نہیں ہو سکتا۔ اس صورتحال کا واضح حکم آنحضرت علیہ السلام نے یہ بیان فرمایا ہے؟

من قتل فی عمیا او رمیا یکون بینهم بحجر او بسوط فعقله عقل خطاء ومن قتل عهداً فقود یدیه، فمن حال بینه و بینه فعلیه لعنة الله والملائکة والناس اجمعین۔

جو شخص کسی ایسی اندھی لڑائی میں مارا جائے (جس میں قاتل معلوم نہ ہو) یا ان کے درمیان سنگباری اور کوڑوں کا تبادلہ ہوا ہو تو اس کی دیت قتل خطاء جیسی دیت ہے، اور جو شخص جان کر قتل کرے، تو اپنے عمل کی وجہ سے وہ قصاص کا مستوجب ہوگا، جو شخص اس کے اور قصاص کے درمیان حائل ہو، اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔

(سنن ابی داؤد، حدیث نمبر ۴۵۹۱ ص ۱۹۶ ج ۴ و مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر ۱۷۲۰۳)

علامہ ابن اثیر جزری ”اندھی لڑائی“ کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والمعنی ان یوجد بینهم قتیل یعمی امره ولا یتبین قاتله“

مطلب یہ ہے کہ ان کے درمیان کوئی ایسا مقتول پایا جائے جس کا معاملہ اندھیرے میں ہو، اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو۔

(النہایہ لابن اثیر ص ۳۰۵ ج ۳)

لہٰذا اس صورت میں قصاص سے مستثنیٰ ہونے کی دو ہی صورتیں بیان فرمائی گئی ہیں، ایک یہ کہ قاتل کا متعین طور پر پتہ نہ چلے، اور دوسرے یہ کہ قتل سنگ باری یا کوڑوں سے، یعنی غیر مہلک لے سے ہلاک ہوا ہو، لیکن جہاں جان بوجھ کر مہلک طریقے سے قتل کرنا ثابت ہو، وہ محض گہانی لڑائی جھگڑا، یا جذبات کی شدت قصاص سے بری کرنے کے لیے کافی نہیں، جیسا کہ حدیث ئے اگلے جملے ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

یہ محض چند مثالیں ہیں، جس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ قتل کی مختلف قسموں کی تعریفیں، ان کی سزائیں، ان کی ترتیب اور مستثنیات ہر چیز میں قانون رائج الوقت اور اسلامی احکام کے درمیان تصورات کا بنیادی فرق موجود ہے۔

۴۔ چونکہ رائج الوقت قوانین میں قتل اور ضرب کے جرائم اسٹیٹ کے خلاف سمجھے جاتے ہیں، اس لیے اسٹیٹ ہی ان میں مدعی ہوتی ہے، اور ضرر رسیدہ شخص بطور گواہ کے پیش ہوتا ہے، لیکن اسلامی احکام کی رو سے ان مقدمات میں مدعی ضرر رسیدہ شخص یا اس کا وارث ہوتا ہے۔

۵۔ چونکہ رائج الوقت قوانین کی رو سے زیر بحث جرائم اسٹیٹ کے خلاف ہیں۔ اس لیے ان میں سے بیشتر میں معافی دینے، تخفیف کرنے یا دوسری رعایتیں دینے کا اختیار بھی اسٹیٹ کے سربراہ یا اس کے نمائندوں کو ہوتا ہے، ضرر رسیدہ شخص یا اس کا وارث ہزار معافی دے، یا مجرم سے ہزار تصفیہ کرے تو اس سے مجرم کی سزا ختم یا کم نہیں ہو سکتی، جس کا ایک معمولی سا اندازہ زیر نظر اپیلوں میں سے اپیل نمبر ۱۰، ۱۹۸۴ء (محمد اقبال بنام حکومت پاکستان) کے واقعات سے ہو سکتا ہے، اس مقدمہ میں اپیل کنندہ محمد اقبال کو ایک قتل کے مقدمے میں موت کی سزا ہوئی، بعد میں مقتول کے ورثاء سے اس کا سمجھوتہ ہو گیا جس کے مطابق اپیل کنندہ محمد اقبال کے والد نے مقتول کے ورثاء کو تین لاکھ روپے بطور خون بہا ادا کر دیئے، اور مقتول کے ورثاء نے راضی نامہ میں صراحتاً یہ الفاظ لکھ دیئے کہ "ہمارے اور ملزم فریق کے مابین کسی قسم کی رنجش اور دشمنی باقی نہیں رہی، اور ہماری پوری طرح تسلی ہو چکی ہے" اور یہ کہ "فریقین اس راضی نامہ پر متفق ہو گئے، تاکہ فریقین کی سابق رنجش یکسر ختم ہو کر آئندہ کے لیے اخوت بھائی چارہ اور محبت پیدا ہو جائے۔"

اور صرف اس پر بس نہیں بلکہ ریکارڈ سے ظاہر ہوتا ہے کہ دشمنی کے خاتمے اور محبت کی فضا پیدا ہونے کا عملی ثبوت فریقین نے اس طرح دیا کہ اپیل کنندہ محمد اقبال سے کر دیا گیا، اور مورخہ ۱۹۸۳/۱۲/۵ء کو یہ شادی عمل میں آگئی، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان نہ صرف عداوت کی آگ ٹھنڈی ہو گئی، بلکہ واقعتہً ایک نئی اور خوشگوار زندگی کا آغاز ہو گیا۔ اور خود مقتول کے ورثاء کی طرف سے عدالت میں اس راضی نامے کو منظور کرنے کی درخواست دی گئی، اور اس کے بعد اپیل کنندہ کے نمائندوں نے مختلف عدالتوں میں محمد اقبال کو سزائے موت سے بچانے کی درخواستیں دیں، لیکن چونکہ رائج الوقت قانون میں راضی نامہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا۔ اس لیے اس کی تمام درخواستیں ناکام ہوئیں، عدالتوں کے انداز سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ

مذکورہ حالات میں اپیل کنندہ کو سزائے موت سے بری کرنا ان کی دلی خواہش ضرور ہے، لیکن چونکہ قانون میں ایسی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے، اس لیے وہ اپیل کنندہ کو سزائے موت سے بری نہیں کر سکتی تھیں، البتہ اتنا ضرور ہوا کہ ان درخواستوں پر ضابطے کی کارروائی کے نتیجے میں سزائے موت پر عمل درآمد رکا رہا۔ اس کے برعکس قانون میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ مقتول کے ورثاء قاتل کو کسی قیمت پر معاف کرنے یا اس سے سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں، لیکن حکومت کی طرف سے اس کو معافی دے دی جائے، جس کا نتیجہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ ورثاء کے انتقام کی آگ ٹھنڈی ہوئے بغیر جب ورثاء قاتل کو دندناتا دیکھتے ہیں، تو ان کا جذبہ انتقام انھیں براہ راست قاتل سے بدلہ لینے پر آمادہ کرتا ہے، اور اس کے نتیجے میں عداوت کا یہ سلسلہ کسی حد پر ختم ہوئے بغیر پشتوں تک جاری رہتا ہے، اس طرح کی سینکڑوں مثالیں ہمارے معاشرے میں موجود ہیں، لیکن نسل در نسل چلنے والی دشمنیوں کو محبت اور اخوت میں تبدیل کرنے کا کوئی نسخہ رائج الوقت قانون میں موجود نہیں۔

اس کے برخلاف اسلامی احکام کی رو سے قتل اور ضرب کے جرائم چونکہ براہ راست ضرر رسیدہ شخص اور اس کے ورثاء کے خلاف ہیں، لہٰذا ان پر معافی دینے یا ان پر معاوضے کے ساتھ یا بغیر معاوضے کے صلح کرنے کا اختیار بھی انھیں کو ہے، اور عدالت سے ایک مرتبہ مجرم قرار پانے کے بعد قصاص یا دیت کی حد تک اسٹیٹ کوئی مداخلت نہیں کر سکتی، ہاں! مقتول کے ورثاء کو معافی یا صلح کرنے کی ترغیب ضرور دے سکتی ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ:

> مارایت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع اليه شيئی فيه قصاص الا امر فيه بالعفو۔
>
> میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپؐ کے سامنے کوئی ایسا مقدمہ لایا گیا ہو جس میں قصاص آتا ہو، اور آپؐ نے اس میں معاف کرنے کا (ترغیبی) حکم نہ دیا ہو۔ (سنن ابی داؤد، حدیث نمبر ۴۴۹۷ ص ۱۶۹ ج ۴ مطبوعہ بیروت)

لیکن یہ ترغیب محض ترغیب ہی کے درجے میں ہے، معافی دینے یا نہ دینے کا آخری فیصلہ مقتول کے ورثاء ہی کے اختیار میں ہے۔

۶۔ رائج الوقت قوانین کی رو سے کسی جرم میں اعانت (Abetment) کا حکم وہی ہے، جو اصل جرم کا ہے، لہٰذا قتل میں اعانت کی سزا بھی وہی ہے جو قتل کی ہے، بشرطیکہ قتل اس اعانت

کے نتیجے میں ہوا ہو (مجموعہ تعزیرات پاکستان دفعہ ۱۰۹)

حالانکہ "اعانت" ایک ایسا عام لفظ ہے، جس میں مدد دینے کی بہت سی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں، ان میں معمولی نوعیت کی مدد بھی شامل ہو سکتی ہے، اور انتہا درجے کی اعانت بھی، سزا کے لحاظ سے ان مختلف قسم کی اعانتوں کے درمیان کوئی درجہ بندی موجود نہیں ہے۔ (اور یہی نکتہ اپیل نمبر ۱۹/ ۱۹۸۰ء میں اٹھایا گیا ہے)۔

اس کے برعکس اسلامی احکام کی رو سے ہر قسم کی اعانت کی سزا موت نہیں ہے، چنانچہ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کے سامنے ایک مقدمہ پیش ہوا، جس میں ایک شخص نے دوسرے کو پکڑ لیا، اور ایک تیسرے شخص نے اسے قتل کر ڈالا، اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ:

یقتل القاتل ویحلبس الممسك

قاتل کو قتل کیا جائے گا، اور پکڑنے والے کو قید کیا جائے گا۔

(کنز العمال ص ۸۲ ج ۱۵ حدیث نمبر ۴۰۱۹۴، بحوالہ دار قطنی، و ص ۱۰ ج ۱۵ حدیث نمبر ۳۹۸۳۸ تا ۳۹۸۴۱ بحوالہ بیہقی وغیرہ)

یہاں مقتول کے پکڑنے والے کو قاتل کے برابر سزا نہیں دی گئی، بلکہ قید کی تعزیری سزا کا مستحق قرار دیا گیا، اور حضرت علیؓ نے اس کے مطابق ایک شخص کو عمر قید کی سزا دی، اور اسے مرتے دم تک قید میں رکھا۔ (ملاحظہ ہو: کنز العمال ص ۸۲ ج ۱۵ حدیث نمبر ۴۰۱۹۵)

ہاں! یہ اعانت اگر قتل کے فعل میں شرکت کی حد تک پہنچ جائے، اور کئی آدمی مل کر کسی ایک شخص کو قتل کریں تو اس صورت میں وہ موجب قصاص ہو سکتی ہے، چنانچہ اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے:

لو اجتمع اھل منی علی قتل مسلم عمدا لقتلتھم به

اگر منی کے باشندے جمع ہو کر کسی ایک مسلمان کو عمداً قتل کریں تو میں اس کے بدلے میں ان کو...... قتل کروں گا۔

(مسند الفردوس للدیلمی ص ۳۷۳ ج ۳ حدیث نمبر ۵۱۲۴ مطبوعہ مکۃ المکرمہ ۱۴۰۶ھ)

یہ حدیث استناد کے اعتبار سے کمزور ہو سکتی ہے، لیکن حضرت فاروق اعظمؓ کے ایک فیصلے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے اس قسم کی کوئی ہدایت ان کے پاس موجود

تھی، حضرت فاروق اعظمؓ کے سامنے جو مقدمہ پیش ہوا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یمن میں چار افر نے مل کر ایک بچے کو قتل کیا تھا، حضرت فاروق اعظمؓ نے ان سب سے قصاص لینے کا حکم جار کرتے ہوئے وہ مشہور جملہ ارشاد فرمایا کہ:۔

لوتمالأ عليه اهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً

اگر اس قتل میں صنعاء کے سارے باشندے اکٹھے شریک ہوتے تو میں اس ایک فرد کے عوض ان سب کو قتل کرتا۔

(کنزالعمال بحوالہ مالک ص۷۹ ج۱۵ حدیث نمبر ۴۰۱۷۸)

نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی اسی سے ملتی جلتی بات ارشاد فرماتے ہیں کہ:۔

لوان مائة قتلوا رجلا قتلوا به

اگر سو آدمی ایک شخص کو قتل کریں تو اس کے بدلے میں سب قتل کیے جائیں گے۔

(کنزالعمال ص۸۶ ج۱۵ حدیث نمبر ۴۰۲۰۹)

سنت سے ثابت ہونے والے ان احکام کا ماحصل یہ ہے کہ قتل میں محض اعانت یا مدد سے قصاص نہیں ہوتا، البتہ قتل کے عمل میں شرکت سے قصاص واجب ہوتا ہے، اب "اعانت" اور "شرکت" کے درمیان واضح خط امتیاز کس طرح کھینچا جائے؟ اس کے بارے میں فقہاء کرام نے بڑی دقیق اور مفصل بحثیں کی ہیں، جنھیں یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں۔ اس وقت صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ ہر قسم کی اعانت کو تعزیرات پاکستان میں جس عموم کے ساتھ قتل ہی کے جرم کے برابر رکھا گیا تھا، وہ سنت کے مذکورہ بالا احکام کے خلاف ہے، اس کے بجائے اعانت کے مختلف مدارج متعین کر کے ان کے درمیان سزاؤں میں بھی درجہ بندی ضروری ہے۔ فقہاء کرام نے اعانت، اشتراک اور اتفاق وغیرہ کے سلسلے میں بڑی ژرف نگاہی کے ساتھ نہایت دقیق بحثیں فرمائی ہیں، ان جزئیات وتفاصیل میں فقہاء کرام کے درمیان آراء کا کچھ اختلاف بھی ہے، اور ان کا خلاصہ عبدالقادر عودہؒ نے اپنی کتاب التشریع الجنائی الاسلامی (مطبوعہ دار الکتاب العربی بیروت) میں صفحہ نمبر ۳۹ سے ۴۶ تک اور ص ۱۲۶ سے ۱۳۵ تک بیان کیا ہے، قانون سازی کے وقت ان مختلف آراء کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

۷۔ اسلامی احکام اور موجودہ قوانین میں ایک اور فرق یہ ہے کہ رائج الوقت قوانین میں تمام جرائم کا معیارِ ثبوت ایک ہی ہے، جس گواہی پر کسی شخص کو ایک مہینے کی قید دی جاسکتی ہے، اسی

گواہی پر اسے سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے لیکن اسلامی احکام کی رو سے سزائیں جتنی سخت ہیں ان سے متعلقہ جرائم کا معیارِ ثبوت بھی اتنا ہی کڑا ہے، چنانچہ حدود و قصاص کے مقدمات میں معیار ثبوت عام تعزیری مقدمات سے زیادہ سخت رکھا گیا ہے، قصاص میں چونکہ ایک شخص کی زندگی کا سوال ہے، اس لیے اس کے ثبوت کے لیے کم از کم دو گواہوں کی گواہی ضروری ہے، یہ گواہی اصل میں تو ارتکاب قتل عمد کے ثبوت کے لیے کافی سمجھا ہے جو اگرچہ براہ راست ارتکاب قتل کی چشم دید گواہی ہونی چاہیے، لیکن بعض فقہاء متاخرین نے ایسی گواہی کو بھی قتل عمد کے ثبوت کے لیے کافی سمجھا ہے جو اگرچہ براہ راست ارتکاب قتل کی عینی گواہی تو نہ ہو، لیکن ایسے واقعات کی گواہی ہو جن سے معقولیت کے ساتھ اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ ملزم نے قتل عمد کا ارتکاب کیا ہے۔

چنانچہ خلافت عثمانیہ کے قانون "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کی دفعہ ۱۷۴۱ میں اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ:

> "جب کوئی شخص کسی خالی گھر سے حواس باختہ اور ڈرا اور سہما نکلا ہو اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہو، اور فوراً ہی اس گھر میں داخل ہونے پر وہاں ایک شخص تازہ ذبح شدہ ملے، تو اس بات میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا قاتل وہی شخص ہے، ایسے میں محض وہمی احتمالات کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔

(شرح المجلۃ لخالد الاتاسی ص ۳۹۰ ج ۵، مزید دیکھیے: دفعہ نمبر ۷۴ اور شرح المجلۃ ص ۲۱۱ ج ۱، اور شامی ص ۳۵۴ ج ۵)

اس کا حاصل یہی ہے کہ اگر دو گواہ قتل کی عینی شہادت نہ دیں، لیکن ایسے واقعات کی شہادت دیں جو عدالت کی نظر میں کسی شک کے بغیر اثبات جرم کے لیے کافی ہوں، تو اس سے بھی قتل عمد کا جرم ثابت ہو سکتا ہے۔

لہٰذا قتل عمد موجب قصاص کے لیے معیارِ ثبوت کا تعین کرتے ہوئے قانون سازی کے وقت ان امور کو بھی مد نظر رکھنا ضروری ہے۔

۸۔ اسی معیار ثبوت سے متعلق ایک مسئلہ وہ ہے جو شریعت اپیل نمبر ۱۹ کے ۱۹۸۰ میں اٹھایا گیا ہے، یعنی یہ کہ وعدہ معاف گواہ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اپیل کنندہ نے اس سلسلے میں شہادت ایکٹ کی دفعہ ۱۱۴ بی اور دفعہ ۱۳۳، نیز مجموعہ ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء کی دفعات ۳۳۷ تا ۳۳۹ کو چیلنج کیا ہے۔

حقیقت حال یہ ہے کہ وعدہ معاف گواہ پر شرعی نقطۂ نظر سے دو اعتراض ہو سکتے ہیں، اور وہی دو اعتراض اپیل کنندہ نے اٹھائے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ جو شخص قتل کے جرم کا مرتکب ہو، اس کی معافی کا اختیار شرعاً حکومت یا عدالت کے افراد کو نہیں، بلکہ مقتول کے ورثاء کو ہے، لہٰذا کسی شخص کو وعدہ معاف گواہ بنانے کے لیے مقتول کے ورثاء کی اجازت کے بغیر اس کو جو معافی دی جاتی ہے، وہ شرعاً درست نہیں ہوتی۔

دوسرا سوال وعدہ معاف گواہ کی شہادت پر کسی شخص کو سزا دینے کا ہے، اپیل کنندہ کا موقف یہ ہے کہ اس کی شہادت کی بنیاد پر کسی دوسرے کو سزایاب کرنا درست نہیں ہے، ان دو سوالوں میں سے پہلا سوال ضابطہ فوجداری سے تعلق رکھتا ہے، اور دوسرا شہادت ایکٹ سے۔

جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے، وہ اس بحث کی روشنی میں حق بجانب ہے، جو قاتل کی معافی کے سلسلے میں پیچھے ذکر کی جاچکی ہے، واقعہ یہی ہے کہ قتل اور ضرب کے مقدمات میں مجرم کی معافی کا اختیار صرف ضرر رسیدہ شخص یا اس کے ورثاء کو ہے، لہٰذا ان کی معافی یا اجازت کے بغیر وعدہ معافی کا جو طریقہ مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعات ۳۳۷ تا ۳۳۹ میں بیان کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے خلاف ہے، اور چونکہ قاتل کو معاف کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ محض ایک ضابطے کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حقوق اصلی سے ہے، اس لیے یہ معاملہ فیڈرل شریعت کورٹ یا عدالت ہذا کی اس بینچ کے دائرۂ اختیار سے خارج نہیں، لہٰذا ان دفعات کو اس حد تک اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

اب دوسرا سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر وعدہ گواہ بنانے کے طریق کار میں یہ تبدیلی کرلی جائے کہ معافی حکومت یا عدالت کے بجائے مقتول کے ورثاء دیا کریں تو اس معافی کے بعد اس کی گواہی کی قدر و قیمت کیا ہوگی؟ اور کیا اس کی بنیاد پر کسی شخص کو سزایاب کرنا درست ہوگا؟ اس مسئلہ کا تعلق شہادت ایکٹ ۱۸۷۶ء کی ان دفعات سے ہے جنھیں ہمارے سامنے چیلنج کیا گیا ہے، لیکن ان دفعات کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ اس وقت اس لیے نہیں دیا جاسکتا کہ جس شہادت ایکٹ کی دفعات کو ہمارے سامنے چیلنج کیا گیا ہے، وہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے بعد منسوخ ہوچکا ہے، اور اس کی جگہ قانون شہادت آرڈر ۱۹۸۴ء نافذ کردیا ہے، اس قانون کی دفعہ ۱۶ میں وعدہ معاف گواہ کی گواہی کے بارے میں احکام واضح کیے گئے ہیں، لیکن یہ دفعہ ہمارے سامنے چیلنج نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فی الحال ہم نہیں دے سکتے۔

البتہ کوئی حتمی فیصلہ دیئے بغیر یہ سفارش ضرور کی جاسکتی ہے کہ قانون شہادت آرڈر کی دفعہ ۱۶ میں وعدہ معاف گواہ کی شہادت کو حدود کے اثبات کے لیے کافی نہیں سمجھا گیا، جس کی وجہ یہی ہے کہ ایسی گواہی کو کسی قدر شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اور حدود شک سے ساقط ہو جاتی ہیں، دوسری طرف "قصاص" کو بھی شریعت نے اس معاملے میں "حدود" کے قریب قریب برابر رکھا ہے، جس وقت قانون شہادت آرڈر ۱۹۸۴ء نافذ ہوا اس وقت ملک میں چونکہ قصاص کا قانون نافذ نہیں تھا، اس لیے قانون شہادت کی دفعہ ۱۶ میں صرف حدود کو وعدہ معاف گواہ کی گواہی سے مستثنیٰ کیا گیا، قصاص کا ذکر نہیں کیا گیا، لیکن اب جبکہ قصاص کے لیے قانون سازی ضروری ہوگی، تو اس کے ساتھ اس دفعہ میں بھی اتنی ترمیم کرنی چاہیے، جس سے حدود کے علاوہ قصاص کے اثبات کے لیے بھی وعدہ معاف گواہی کو کافی نہ سمجھا جائے۔ مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء کی دفعہ ۲۹۹ سے لے کر دفعہ ۳۳۸ تک تمام دفعات جو قتل اور ضرب کے جرائم سے متعلق ہیں، مندرجہ ذیل امور میں قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہیں۔

(الف) ان میں "قتل" اور "ضرب" کے جرائم کی تعریفات اور ان کے مستثنیات ان کی ان سزاؤں کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے جو قرآن وسنت میں ان جرائم کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

(ب) جب "قتل" یا "جرح" کا جرم عمداً سرزد ہوا ہو تو ان دفعات میں اس کے لیے "قصاص" کی سزا مقرر نہیں کی گئی۔

(ج) جب قتل کا جرم "شبہ العمد" یا "خطاء" کی صورت میں ہو، یا "جرح" کا جرم "خطاء" کی صورت میں سرزد ہو تو اس کے لیے دیت یا "ارش" یا ضمان کی سزا تجویز نہیں کی گئی۔

(د) ان دفعات میں اس بات کی گنجائش نہیں رکھی گئی کہ مجرم "جرح" کی صورت میں ضرر رسیدہ شخص سے، اور قتل کی صورت میں ضرر رسیدہ شخص کے ورثاء سے کسی معاوضے پر صلح کر سکتا ہے۔

(ہ) ان دفعات میں اس بات کی گنجائش بھی نہیں ہے کہ "جرح" کی صورت میں ضرر رسیدہ شخص، اور قتل کی صورت میں اس کے ورثاء مجرم کو معاف کر سکتے ہیں، اور اس صورت میں عدالت صرف تعزیری سزا دے سکتی ہے۔

(و) ان دفعات میں ایک نابالغ شخص کو سزائے موت سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا۔

۲۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء کی دفعہ ۱۰۹ اس حد تک اسلامی احکام سے متصادم ہے کہ اس کی رو سے قتل کے جرم میں کی جانے والی ہر اعانت کی سزا وہی قرار پاتی ہے جو اصل جرم قتل کی سزا ہے، اور اعانت کی کوئی درجہ بندی نہیں کی گئی۔

۳۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ کی دفعہ ۵۴ اور مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعات ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۲/اے اور ۴۰۲/بی اس حد تک اسلامی احکام سے متصادم ہیں کہ ان میں قتل اور جرح، نیز دوسرے جرائم بخلاف حقوق العباد کی سزاؤں کی معافی کا حق مرکزی یا صوبائی حکومت کو دیا گیا ہے۔

۴۔ مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۳۴۵ اس حد تک اسلامی احکام سے متصادم ہے کہ اس میں بعض ان جرائم خلاف جسم انسانی کو قابل راضی نامہ جرائم کی فہرست سے خارج رکھا گیا ہے، جو شرعاً قابل راضی نامہ ہیں۔

۵۔ مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۳۸۱ اس حد تک اسلامی احکام سے متصادم ہے کہ اس میں اس بات کی گنجائش نہیں رکھی گئی کہ مقتول کے ورثاء سزائے موت کے نفاذ سے ایک لمحہ قبل بھی اگر مجرم کو معافی دیدیں تو اس پر سزائے موت جاری نہیں ہوگی۔

۶۔ مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۳۳۷ تا ۳۳۹ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے خلاف ہیں کہ ان میں قتل یا جرح کے مجرم کو معافی دینے یا نہ دینے کا اختیار ورثاء کے بجائے مجسٹریٹ یا اس سے اوپر کی عدالتوں کو دیا گیا ہے۔

ان تصریحات کے ساتھ میں شریعت اپیل نمبر ۱/۱۹۸۰ (وفاق پاکستان بنام گل حسن خان) اور شریعت اپیل نمبر ۱۹۸۱/۱۳ء وفاق پاکستان بنام محمد ریاض وغیرہ) کو مسترد کرتا ہوں، اور شریعت اپیل نمبر ۱۹/ک ۱۹۸۰ء کو جزوی طور پر منظور کرتا ہوں ان کے علاوہ باقی تمام اپیلیں انفرادی نوعیت کی ہیں، انھیں اس حد تک منظور کر لیا گیا ہے کہ مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۳۸۱ کے بارے میں یہ قرار دے دیا گیا ہے کہ سزائے موت کے اجراء سے ایک لمحہ قبل بھی مقتول کے ورثاء قاتل کو معاف کر سکتے ہیں، اور یہ دفعہ اس گنجائش کے فقدان کی حد تک احکامِ اسلام کے خلاف ہے، لیکن جہاں تک اپیل کنندگان کے شخصی چارہ کار کا تعلق ہے، اس کے لیے وہ متعلقہ اداروں سے رجوع کریں۔

محمد تقی عثمانی ممبر

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُوْنَ

۱۔ محمد تقی عثمانی، جج:۔ میں نے برادر گرامی جناب جسٹس نسیم حسن شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تصفیہ طلب ہیں، وہ انھوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لیے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لیے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لیے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائر نہیں کیا جا سکتا، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیر بحث ہیں، ان میں ملازمین کی دو کیٹگریاں اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انھیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ متعلقہ ذمہ دار افراد "مفاد عامہ" کے تحت جب چاہیں ریٹائر کر سکتے ہیں، یہ دو کیٹگریاں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایڈیشنل سیکرٹری یا اس سے اوپر کے مرتبے کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو اپنی مدت ملازمت ۲۰ یا ۲۵ سال پورے کر چکے ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیٹگریاں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی "مفاد عامہ" کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ بتائی جائے، اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ وفاقی شرعی عدالت اور عدالت ہذا کی یہ شریعت اپیلیٹ بینچ کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرف عام کے خلاف یا دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے منافی ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ

صرف اسی وقت کسی قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن و سنت سے متصادم ہو۔

۴۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کی تشریح کرتے ہوئے اجماع و قیاس اور فقہاء کرام کی آراء سے کس حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے؟ اس موضوع پر ہم اس سے قبل وفاق پاکستان بنام عوام پاکستان شریعت اپیل نمبر ۴۔۵۔۱۹۸۲(ا) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ دے چکے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کا طریقہ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کر دی گئی ہیں لہٰذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو از سر نو اٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن و سنت کے متصادم ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطۂ نظر سے زیر بحث قوانین پر غور کیا جائے۔ تو یہ قوانین قرآن و سنت کے کسی ارشادان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ در حقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظام حکومت سے ہے، اور نظام حکومت کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظام حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انھیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کر لیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹکرائی ہوں، قرآن و سنت سے متصادم نہیں کہلا سکتیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا تقرر عام اجیر اور اجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت کیا جائیگا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لیے کوئی ایک طریق کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اسکی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا۔

۸۔ ملازمت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مدت ملازمت، مفوضہ امور اور تنخواہ وغیرہ کے بارے میں اجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے، اجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ

وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی رضامندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذات خود کوئی ناجائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لیے قابل پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لیے جو مدت چاہیں مقرر کرلیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لیے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا ہی سے معاہدہ میں طے ہے۔ تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے علیحدہ کرسکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو، تو اس مدت کے اختتام پر علیحدگی ہوسکتی ہے، اور اس علیحدگی کے لیے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"المسلمون علی شروطهم الا شرطاً حرم حلالا اواحل حراماً"

ترجمہ: مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔

(جامع ترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۱۷، حدیث نمبر ۱۳۶۳)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر علامہ کاسانی "اجارہ" ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومنها انقضاء المدة الالكدر، لان الثابت الى غاية ينتهى عند وجود الغاية فتنفسخ الاجارة بانتهاء المدة

ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس لیے کہ جو چیز کسی حد تک کے لیے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہٰذا اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔

(بدائع الصنائع، جلد ۴ ص ۲۰۳، طبع کراچی)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی اجر (Employer) نے اگر ایک اجیر

(Employee) کے ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ اجر کی صوابدید کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور اجر اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول..... اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی رو سے سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دیکر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لیے تحفظ فراہم کرنا ضروری ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور ہر سرکاری ملازمین کے ساتھ جس قسم کا معاہدہ چاہیں کرلیں، چنانچہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمین کا عزل و نصب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

"عزل و نصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہیے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور و فکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے،......... اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو معزول کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ فتح مکہ میں انصار کے نشان کو سعد بن عبادہؓ سے ایک بات پر جو ان کی زبان سے نکل گئی تھی، لے کر ان کے بیٹے قیس بن سعدؓ کو دیدیا، اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کم تر درجہ کے شخص کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہؓ کو سردار لشکر کیا، اور کبار مہاجرین کو ان کا ماتحت، یہ تقرر آپ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح شیخینؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کیا، اور حضرت عثمانؓ کے بعد حضرت علیؓ اور دیگر خلفاء بھی ہمیشہ اس دستور پر عمل کرتے رہے۔"

(ازالۃ الخفاء مقصد دوم، باب مآثر عثمان ص ۹۷ ۴ طبع کراچی)

۱۲۔ خلفائے راشدین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمین کا تقرر اور معزولی تمام تر باہمی معاہدے کی پابند تھی، اور ملازمین کے لیے کوئی ایسی یکساں مدت ملازمت مقرر نہیں تھی جو تمام ملازمین پر حاوی ہو، اس کے بجائے خلیفہ ملت کے مصالح کے پیش نظر عزل و نصب کے مکمل اختیارات رکھتا تھا، اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ محض اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسے ملازمین کے عزل و نصب کا اختیار تھا، نہیں! اس پر شرعاً واجب تھا کہ وہ عزل و نصب کا یہ فیصلہ خالصۃً امت کے مصالح کی بنیاد پر کرے، جس کے لیے وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاہدے کی معروف شرائط کے

مطابق عزل ونصب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ متعلقہ فرد کو اس مصلحت سے باخبر کرنے کا قانوناپابند نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے، اس وقت ملازمین کی کوئی مدت ملازمت معاہدے میں طے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جانتے تھے کہ اس ملازمت کا جاری رہنا یا ختم ہو جانا فریقین کی صوابدید پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی مہینہ یا سال کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجوہ بیان کرنے کا بھی وہ پابند نہیں ہے، ہاں اگر سال یا مہینے کے دوران یہ فیصلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو وجوہ بیان کرنا اور اس کی بات سننا ضروری سمجھا جاتا تھا، اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد ۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی معزولی کا ہے، حضرت خالدؓ تاریخ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنھوں نے روم، ایران اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیئے۔ لیکن بالآخر حضرت عمرؓ نے انھیں معزول فرمادیا، اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک وشبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی الزام عدالتی تحقیق کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمرؓ نے انھیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنرز کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

"انی لم اعزل خالدا عن سخطة ولاخيانة، ولكن الناس فتنوا به، فخفت ان يوكلوا اليه ويبتلوا به، فاحببت ان يعلموا ان الله هوالصانع، وان لايكونوايعرض فتنة"

میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، لیکن لوگ ان کی (بہادری وغیرہ) کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہو رہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر بھروسہ کرنے لگیں گے، اور اس طرح غلط عقیدے میں مبتلا ہو جائیں گے، لہٰذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی فتنے کا نشانہ نہ بنیں"۔

(تاریخ طبری (ص ۶۷ او ۶۸ اج ۳ واقعات ۱۷ ہجری)

۱۴۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت محتاط اور محقق مورخ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"روى يوسف وغيره ان عمرقال حين عزل خالدا عن الشام،

والمثنى بن حارثه عن العراق، انما عزلتهما ليعلم الناس ان الله نصرالدين لا بنصرهما، وان القوة لله جميعا"

سیف بن عمرؓ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمرؓ نے حضرت خالدؓ کو شام سے اور مثنی بن حارثہ کو عراق سے معزول کیا تو انھوں نے فرمایا کہ "میں نے ان دونوں کو صرف اس لیے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی مدد سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تمام تر اللہ تعالیٰ کے لیے ہے"۔

(البدایہ والنہایہ ص ۱۵ اج ۷ وقیات ۱۷ ہجری)

۱۵۔ چنانچہ اس معزولی کے بعد بھی حضرت عمرؓ کے ساتھ حضرت خالدؓ کے تعلقات اچھے رہے، معزولی کے بعد پہلی ہی ملاقات میں حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا:

یاخالد! والله انك علی لکریم، وانك عندی لعزیز، ولن یصل الیك منی امرتکرهه بعد ذالك"

خالد! میں تمھاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد میری طرف سے تمھیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمھیں ناپسند ہو"

(البدایہ والنہایہ ص ۱۵ اج ۷ وطبری (ص ۶۷ اج ۱)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولیدؓ کی وفات کا وقت آیا تو انھوں نے اس حسرت کا اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے ترکے کا انتظام حضرت عمرؓ کے سپرد کیا جائے۔

(الاصابتہ للحافظ ابن حجر ص ۴۱۵ ج ۶، البدایہ والنہایہ ص ۱۷ اج ۷)

۱۷۔ یہاں حضرت عمرؓ نے خالد بن ولیدؓ کو معزول کرنے کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، اس کو "مفاد عامہ" (public interest) کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی مدت ملازمت کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس کی پیروی ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریق کار

اختیار کرنا چاہیں، اختیار کرلیں، اگر کسی وقت متعلقہ افراد کی امانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، اور اس بات کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو دائمی تحفظ دیئے بغیر بھی کاروبار حکومت صحیح طریقے پر چل سکتا ہے تو ملازمین کے عزل ونصب کا کلی اختیار ذمے داروں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ شرائط طے کرلیں، اور اگر یہ اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالح عامہ متاثر ہوسکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصلحت کے مطابق تحفظ دیا جاسکے، دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن وسنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان باہمی مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کرلیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دینا اس لیے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن وسنت نے ہمیشہ کے لیے کوئی ایک راستہ معین کرکے کوئی ابدی حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دی ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کرلیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لیے جو ادارہ موجود ہے، وہ "مجلس شوریٰ" یا مقننہ ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص مدت معاہدہ کے بارے میں زیر بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارۂ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ "مجلس شوریٰ" میں اٹھائے،، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کونسی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کے لیے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ کم از کم اس کو "پروانہ اظہار وجوہ" (show-cause notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیر بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم

نہیں کیا گیا، اس لیے وہ قرآن وسنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لیے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا زیر بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا، یا اس کے کسی مسلم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے، جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کرلی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو بیشک اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

"اذا تقاضٰی الیك رجلان فلاتقض الاول حتی تسمع کلام الآخر"

ترجمہ: جب تمھارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔

(جامع الترمذی، ابواب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۴۶ ج ۱، مطبوعہ کراچی)

۲۴۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں، مثلاً سورہ ص (سورہ نمبر ۳۸) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے، کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تنازعہ لیکر آئے، ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ دنبیاں ہیں، اور میرے پاس ایک دنبی ہے، لیکن یہ اس ایک دنبی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کردو، حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ "اس نے تمھاری دنبی مانگ کر تم پر ظلم کیا ہے،" لیکن پھر فوراً ہی انھیں تنبہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی، چنانچہ انھوں نے استغفار فرمایا۔ (یہ سورہ ص نمبر ۲۱ تا ۲۶ کا خلاصہ ہے)

۲۵۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس ناگہانی قصے میں دوسرے کی بات سنے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرمادیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے، یہ بات چونکہ عدل اور احکام خداوندی کے خلاف تھی، اس لیے انھیں فوراً خیال آیا کہ یہ دو فریق میری آزمائش کے لیے بھیجے گئے تھے، اور قبل از وقت اظہار رائے کر کے میں نے عجلت سے کام لیا،

اس لیے انھوں نے اللہ تعالےٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۶۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سنانے سے پہلے اس کو اپنا موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہیے لہٰذا اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہوگا۔

۲۷۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ سنایا جائے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہوتا ہو۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہوتا ہو۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جا رہا ہو۔

ہمارے زیر بحث مسئلے میں ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زیر بحث قوانین کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو ریٹائر کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لیے نااہل قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے ریٹائر شدہ ملازم کہا جائے گا۔

۲۸۔ اس طرح ریٹائرمنٹ کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں چھینا جا رہا ہے، جس کا وہ قرآن و سنت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغاز ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۲۵ سال نہ گذر جائیں یا وہ ایڈیشنل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہیگا، اور اسے مفاد عامہ کے تحت کسی بھی وقت ریٹائر کیا جا سکے گا، ملازم نے یہ ملازمت انھی شرائط کے تحت قبول بھی کی لیکن چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہو گئی تھی، اس کے بعد مفاد عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی لہٰذا اگر اسے اس مدت کے پورا ہونے پر مفاد عامہ کے تحت ریٹائر کیا جائے تو اس سے اس کا کوئی ایسا حق نہیں چھینا جا رہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۲۹۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اس کے ریٹائرمنٹ کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں

ہے۔ جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی واجبی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کے تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۳۰۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی ریٹائر کر دیئے جاتے ہیں، اس لیے اس عمل سے ان کے ریکارڈ پر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہو گی، جس کی بناء پر انھیں وقت سے پہلے ریٹائر کیا گیا، اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہٰذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہیے۔

۳۱۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مزعومہ داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہنا مشکل ہے، جو لوگ اسطرح ریٹائر ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انھیں داغ دار قرار دیتا ہو، ان پر "معزول شدہ" یا "نااہل" ملازمین کے احکام جاری نہیں ہوتے، وہ ٹھیک اسی طرح تمام مراعات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح ریٹائرمنٹ کی عام مدت پوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ جب مفاد عامہ کے تحت ضروری ہو تو انھیں دوبارہ بھی سرکاری ملازمت میں لیا جا سکتا ہے، لہٰذا قانونی اعتبار سے اس ریٹائرمنٹ کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، ہاں البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی اہلیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کو ریٹائر کرنا انھیں مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک و شبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا ہر عمل "پروانہ اظہار وجوہ" کا متقاضی ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک و شبہات پرائیویٹ ملازمین کے سلسلے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں، اگر کوئی پرائیویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کرتا رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوٹس دیکر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی ذہنوں میں یہ شبہات تو ابھرتے ہیں، کہ شاید اس کو کسی خرابی کی بناء پر الگ کیا گیا ہو گا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اسے صفائی کا موقع دینا لازم تھا، بلکہ یہ علیحدگی اگر معاہدے کی شرائط کے مطابق ہوئی ہے تو وہاں "پروانہ اظہار وجوہ" جاری کرنا کوئی بھی شریعت کے رو سے لازمی

نہیں سمجھتا، اور خود وفاقی شرعی عدالت نے بھی نہ صرف پرائیویٹ ملازمین بلکہ "واپڈا" اور "یونیورسٹی" جیسے اداروں کے ملازمین کے لیے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے علیحدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہٰذا قرآن و سنت کی رو سے اس کو کم از کم "اظہار وجوہ کا پروانہ" دینا اور اس کی صفائی سننا ضروری ہے اور جو قانون اسے صفائی دیے بغیر ملازمت کا معاہدہ ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ بنی اسرائیل کی ایک آیت سے بھی استدلال کیا گیا، آیت یہ ہے:

وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ۝ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝

ترجمہ: اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار بنا رکھا ہے۔ اور قیامت کے دن اس کا اعمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا، اپنا اعمال نامہ خود پڑھ لے، آج تو خود ہی اپنا حساب جانچنے کے لیے کافی ہے۔ (ترجمہ از بیان القرآن و معارف القرآن ص ۴۴۳ ج ۵)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی "پروانہ اظہار وجوہ" جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہار وجوہ کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہو گی۔

۳۴۔ میرے نزدیک یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں:

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزایاب کرنے کا ذکر ہے، اور میں اوپر تفصیل سے ثابت کر چکا ہوں کہ کسی شخص کو معاہدے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اسکو سزا دینے کے مترادف نہیں

ہے، جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔
(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اعمال نامہ کا ذکر ہے، اسے "پروانہ اظہار وجوہ" (Show Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ "پروانہ اظہار وجوہ" جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کا موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں "اعمال نامہ" اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کرلے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اعمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا ہے۔
(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ دکھائیں گے تاکہ وہ خود اپنے اعمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اسکے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔
۳۵۔ لہٰذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سزا کی وجوہ سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن و حدیث کے وہ ارشادات زیادہ برمحل ہیں جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۲۳ و ۲۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔
۳۶۔ زیر بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لیے ریٹائرمنٹ کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانون مساوات کے خلاف ہے۔
۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم دستیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدے کی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو، قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کیساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائط ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین باہمی رضامندی سے جن جائز شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔
۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدت معاہدہ اور شرائط ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی

حرج نہیں ہے، لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لیے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہیے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن وسنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر چھوڑا ہے، اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت کے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، لہٰذا بات جہاں جاکر رکتی ہے، وہ یہی ہے کہ زیر بحث قوانین میں جو تفریق کی گئی ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شروع ہی میں کہہ چکا ہوں کہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن وسنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو "مقننہ" کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے نقطۂ نظر سے کوئی نظر آتا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیار سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیڈرل شریعت کورٹ اور اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے دائرۂ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفاد عامہ (Public Interest) کا نام لیکر کسی ملازم کو ریٹائر کرنے کا اختیار ایک ایسا ہتھیار ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ ملازمین کے لیے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے کاروبار حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

۴۱۔ مصلحتوں کے انہی تعارض (Clash) کی بنا پر قرآن وسنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لیے کوئی ایک راہ معین نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریق کار طے کرلیں جو ان کے زمانے اور حالات کے مطابق ہو، یہ عدالت ان میں سے کسی ایک طریق کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے زیادہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن وسنت کا واجب التعمیل حکم قرار نہیں دے سکتی۔

۴۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنھیں وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن وسنت سے متصادم نہیں پاتا، لہٰذا میں شریعت اپیل نمبر ۱۴ آف ۱۹۸۴ء مسترد کرتا ہوں، اور باقی تمام اپیلیں منظور کی جاتی ہیں۔

فیصلہ زکوٰۃ و عُشر

فیصلہ زکوٰۃ و عُشر

۱۔ جسٹس محمد تقی عثمانی، رکن: اس فیصلے کے ذریعے شریعت اپیل نمبر ۲۰ اور شریعت اپیل نمبر ۱۹ آف ۱۹۸۱ دونوں کا ایک ساتھ تصفیہ کرنا مقصود ہے۔ ان دونوں اپیلوں میں زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس ۱۹۸۰ کی بعض دفعات کو قرآن اور سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کیا گیا ہے۔

۲۔ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس ۱۹۸۰ میں پاکستان کے مسلمان باشندوں سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ اور عشر وصول کرنے اور حاصل کرنے اور حاصل شدہ رقوم کو کچھ خاص مدات میں تقسیم کرنے کے لیے نافذ کیا گیا تھا۔ پھر اسی سال اس آرڈیننس میں ترمیم کے لیے ۱۹۸۰ کا تیسرا آرڈیننس نافذ کیا گیا۔ جسے زکوٰۃ اور عشر ترمیمی آرڈیننس کہا جاتا ہے۔ اس ترمیمی آرڈیننس کے ذریعے اصل آرڈیننس کی دفعہ ا میں ایک ذیلی دفعہ کا اضافہ کیا گیا جس کے الفاظ یہ ہیں۔

"(1) ....

(2) ....

(3) ....

Provided that:-

(a) no Zakat or Ushr shall be charged or collected on compulsory basis in respect of the assets or the produce of a person who, within the period of three months preceding the Valuation Date in the case of Zakat files with the Deducting Agercy, or with the Local Committee in the case of Ushr, a declaration in the prescribed form sworn by him before a magistrate, an Oath Commissioner, a notary public or any other person authorised to administer oath, in the presence of two witnesses who identify him, to the effect that he is a Muslim and a follower of one of the recognised

Fiqhs, which he shall specify in the declaration, and that his faith and the said Fiqh do not oblige him to pay the whole or any part of Zakat or Ushr in the manner laid down in this Ordinance:

Provided further that, where for any reason Zakat or Ushr is collected on compulsory basis from such a person and he does not wish to leave it in the Zakat Fund as Sadaqah or Khairat in the name of Allah as a manifestation of the unity of the Ummah and claims refund, on the basis of a declaration as aforesaid filed by him within the period specified in the first provio or within such further period as may be prescribed, the amount so collected shall be refunded to him in the prescribed manner.

(3-A) The Federal Shariat Court may,on the application of any person, decide the question whether a declaration such as is referred to in the first or second proviso to subsection (3) made by any person is valid according to the Fiqh he professes to follow; and, if the Federal Shariat Court decides that the declaration is not valid, such person shall, without prejudice to any other action that may be taken against him under any other law, be liable to pay Zakat or Ushr, as the case may be, in the manner, laid down in this Ordinance.

(4) ....

اس ذیلی دفعہ کا اثر یہ ہے۔ کہ اگر کوئی شخص، جو کسی خاص عقیدے یا فقہ سے تعلق رکھتا ہو، یہ

اقرارنامہ داخل کرے کہ جس عقیدے یا فقہ کا وہ پیروکار ہے اس کی رو سے اس پر اس انداز سے زکوٰۃ واجب نہیں جس انداز میں آرڈیننس کے تحت واجب الادا ہے، تو اسے متعلقہ اثاثوں پر زکوٰۃ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا۔

۳۔ میاں خالد عبدالرؤف نے اپیل نمبر ۱۹ میں زکوٰۃ آرڈیننس کی اس دفعہ نمبر ا ذیل نمبر ۳ کو وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ دفعہ مسلمانوں کے درمیان فرقہ وارانہ اختلافات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ حالانکہ فرقہ بندی قرآن و سنت کے صریح احکام کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس دفعہ کو کالعدم قرار دیا جائے۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے مورخہ ۱۹۸۱۔ ۱۰۔۳ کے ذریعے اس درخواست کو اس بنا پر خارج کر دیا کہ مذکورہ قانون کے خلاف کسی درخواست کی سماعت اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ اپیل نمبر ۱۹ وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی گئی ہے۔

۴۔ وفاقی شرعی عدالت کو قرآن و سنت کی بنیاد پر مروجہ قوانین کے جانچنے کا اختیار دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ (سی) میں دیا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس دفعہ کے ذیل (بی) میں قانون کی تعریف کرتے ہوئے بعض قوانین کو اس کے دائرہ اختیار سے خارج کر دیا گیا ہے۔ جن میں مسلم پرسنل لاء اور کسی Fiscal Law میں شامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وفاقی شرعی عدالت مسلم پرسنل لاء اور کسی Fiscal Law کو قرآن و سنت کی بنیاد پر جانچنے اور اس کے نتیجے میں اسے کالعدم قرار دینے کا اختیار نہیں رکھتی۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے زیر اپیل فیصلے میں یہ قرار دیا ہے کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس Fiscal Law بھی ہے۔ اور مسلم پرسنل لاء بھی۔ اس لیے یہ اس کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔

۵۔ اپیل کنندہ کے فاضل وکیل جناب غلام مصطفیٰ اعوان نے اپنی بحث میں اس بات پر زور دیا کہ زکوٰۃ اور عشر کا تعلق ان اسلامی عبادات سے ہے جو اسلام کے چار بنیادی ستونوں میں شمار ہوتی ہے۔ زکوٰۃ اور عشر وصول کرنے اور خرچ کرنے کے لیے قرآن و سنت نے ایک مخصوص طریقہ مقرر کر دیا ہے، جسے تبدیل کرنے کا کسی مقننہ کو اختیار نہیں۔ لہٰذا زکوٰۃ اور عشر Fiscal Law کی تعریف میں نہیں آتے کیونکہ Fiscal Law خالصتاً ایک سیکولر اصطلاح ہے۔ جس کا کسی دینی فریضہ یا عبادات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۶۔ اس سلسلے میں فاضل وکیل نے وفاقی شرعی عدالت کے ایک فیصلے بعنوان محمد صادق بنام وفاق

پاکستان (ا) کا بھی حوالہ دیا۔ جس میں وفاقی شرعی عدالت نے Fiscal Law کی اصطلاح کی تشریح کی ہے۔ اس مقدمے میں اکثریتی فیصلہ یہ تھا کہ Fiscal Law کی اصطلاح میں ہر وہ قانون داخل ہے جو کسی بھی مالی معاملے سے تعلق رکھتا ہو۔ لیکن اس مقدمے میں ہم میں سے ایک (محمد تقی عثمانی) نے وفاقی شرعی عدالت کی بینچ پر ہونے کے دوران اکثریتی فیصلے سے اختلاف کرتے ہوئے یہ قرار دیا تھا کہ Fiscal Law کی اصطلاح میں نجی مالی معاملات شامل نہیں، بلکہ اس سے مراد صرف وہ قوانین ہیں جن کا تعلق سرکاری مالیات عامہ (Public Finances of a Government) سے ہے۔ اس آخری تشریح پر انحصار کرتے ہوئے فاضل وکیل نے دلیل پیش کی کہ زکوٰۃ چونکہ ایک عبادت ہے۔ لہٰذا اس کا سرکاری مالیات عامہ سے کوئی تعلق نہیں۔

۷۔ ہماری نظر میں فاضل وکیل کی یہ دلیل قابل تسلیم نہیں۔ انگریزی زبان میں لفظ Fiscal Law جن معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کی جامع تشریح Corpus Juris Secundum (Vol .36, p.491) میں اس طرح کی گئی ہے:۔

"While the word 'fiscal' as an objective may be used to mean of or pertaining to financial matter, general finances, pertaining to finances relating to accounts or the management of the revenue, the term is commonly used to signify of or pertaining to public treasury or revenue; of or pertaining to treasury or public finances of Government, public as distinguished form private finances and revenue."

(Italics is mine).

اس تشریح سے یہ بات واضح ہے کہ fiscal law کی اصطلاح عموماً ان قوانین کے لیے استعمال ہوتی ہے جو کسی حکومت کے مالیات عامہ سے تعلق رکھتے ہوں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومت کے مالیات عامہ کی تعریف کیا ہے۔ اس کے لیے معاشیات کی ایک ڈکشنری کا مندرجہ ذیل اقتباس مفید ہوگا۔ جس میں Public finances کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"The financial operation of all levels of

Government-such operations include budgetting taxing, appropriating borrowing, dispensing funds, and regulating currency."
(Saloan and Zurcher's: A Dictionarv of Economics, 3rd Edn.,p.262)

ان دونوں مندرجہ بالا تعریفات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہر وہ قانون جو حکومت کے مالی اقدامات سے تعلق رکھتا ہو Fiscal Law ہے، اور یہی وہ تعریف ہے۔ جس کو خود فاضل وکیل نے درست قرار دیا ہے۔

۸۔ اس تعریف کی روشنی میں کسی قانون کے Fiscal Law ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہوں گی۔ ایک یہ کہ وہ مالی اقدامات سے متعلق ہو اور دوسرے یہ کہ وہ سرکاری معاملات سے متعلق ہو۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس میں اس کی تعریف کے یہ دو عناصر پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ زکوٰۃ ایک اہم ترین عبادت ہے جو ہر صاحب نصاب مسلمان کے ذمہ اسی طرح فرض کی گئی ہے جیسے نماز اور روزہ، نیز اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس عبادت کا تعلق مال سے ہے۔ قرآن کریم میں زکوٰۃ کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

(لوگوں کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کرو)

اس کے علاوہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان کو یہ تلقین فرمائی کہ وہ یمن کے باشندوں کو اسلامی فرائض سے آگاہ کریں، انھیں پانچ نمازوں کی فرضیت کے بارے میں بتائیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ اگر "وہ اس بات کی اطاعت کرلیں تو انھیں بتاؤ کہ اللہ تعالٰے نے ان پر ان کے مال میں زکوٰۃ فرض کی ہے"۔ جامع الاصول صفحہ نمبر ۵۵۰ جلد ۴ بحوالہ بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی ابن ماجہ، اور ابوداؤد حدیث ۱۵۲۲ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ کا انکار کرنے والوں کے خلاف جہاد کرتے ہوئے فرمایا۔

فان الزکوة حق المال۔

(کیونکہ زکوٰۃ مال کا حق ہے)

(ابوداؤد حدیث نمبر ۱۴۹۹۔ مزید بخاری مسلم۔ ترمذی اور نسائی) چنانچہ ہر دور کے فقہاء کا

اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے، اور اس بارے میں دو رائیں نہیں ہوئیں کہ اسلام میں عبادات تین قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق صرف انسان کے جسمانی عمل سے ہے۔ جیسے نماز اور روزہ۔ ان عبادات کو بدنی عبادات کہا جاتا ہے۔ دوسری وہ عبادتیں جن کا تعلق انسان کے مال سے ہے۔ جیسے زکوٰۃ، صدقہ الفطر، اور قربانی۔ ان کو مالی عبادات کہتے ہیں تیسری وہ عبادات جن کا تعلق انسانی عمل اور مال دونوں سے ہے، جیسے حج۔ ان کو مخلوط عبادت کہتے ہیں۔ اس تشریح سے زکوٰۃ اور عشر کی مالی حیثیت ناقابل انکار طریقے پر ثابت ہو جاتی ہے۔ اور محض زکوٰۃ کے عبادت ہونے کی وجہ سے اس کی مالی حیثیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۹۔ مذکورہ تعریف کا دوسرا عنصر یہ تھا کہ اس مالی اقدام کا تعلق حکومت سے ہونا چاہئے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا زکوٰۃ کا حکومت سے کوئی تعلق ہے یا نہیں؟ قرآن و حدیث میں زکوٰۃ اور عشر کے احکام کا مطالعہ یہ بات ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ زکوٰۃ ایک ایسا فریضہ ہے جس کی ادائیگی میں حکومت اور عوام دونوں شریک ہوتے ہیں۔ اور اسلامی حکومت کو اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ صاحب نصاب لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرے اس سلسلے میں قرآن کریم کی یہ آیت بالکل واضح ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

(لوگوں کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کرو)

یہ خطاب اگرچہ بلا واسطہ نبی کریم ﷺ کو کیا گیا، لیکن آپ کے واسطے سے تمام اسلامی حکومتیں اس کی مخاطب ہیں، اس بات پر تمام مفسرین کا اتفاق رہا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ خطابی ابوداؤد کی شرح میں لکھتے ہیں:-

قرآن کریم کا ارشاد ہے۔ "کہ ان کے مال سے زکوٰۃ وصول کرو" اس کے بارے میں یہ خیال غلط ہے کہ اس کے مخاطب صرف آنحضرتؐ ہیں۔ بلکہ یہ خطاب پوری امت کے ان تمام حکمرانوں کو ہے جو آپ کے بعد امت کے کاموں کی نگرانی کریں۔

(معالم السنن جلد دوم صفحہ نمبر ۱۶۶، ۱۶۸) یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے زمانے میں صاحب نصاب لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا سرکاری سطح پر اہتمام فرمایا اور اس فرض کے لیے باقاعدہ عملہ مقرر کیا۔ اور اپنے گورنروں کو بھی زکوٰۃ وصول کرنے کی تاکید فرمائی۔ حضرت معاذ ابن جبل کی جس حدیث کا اوپر بھی حوالہ دیا گیا ہے، اس میں حضرت معاذ کو زکوٰۃ وصول

کرنے کی تاکید کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"ان کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے مال پر زکوٰۃ فرض کی ہے۔ جو ان کے مالدار افراد سے لی جائے گی۔ اور ان کے حاجت مند افراد کو پہنچائی جائے گی۔ اگر وہ اس کی اطاعت کر لیں تو ان کے مال میں سے بہترین حصوں کو چن چن کر لینے سے پرہیز کرو۔"

پھر یہ بات بھی تاریخی طور پر ثابت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق ؓ کے زمانے میں بعض قبائل نے حکومت کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے ان سے جہاد کیا اور اپنے اس فعل کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا: "خدا کی قسم ان لوگوں سے ضرور جہاد کروں گا جو نماز اور زکوٰۃ میں فرق سمجھتے ہیں۔ اس لیے زکوٰۃ بھی مال کا حق ہے۔ خدا کی قسم یہ لوگ اگر رسی کا ایک ٹکڑا بھی رسول کریم ﷺ کو بطور زکوٰۃ دیا کرتے تھے اور مجھے دینے سے انکار کریں تو میں ان سے ضرور جہاد کروں گا" (ابو داؤد، کتاب الزکاۃ کی پہلی روایت)

۱۰۔ قرآن وحدیث کے ان دلائل سے یہ بات واضح ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ضرور ہے، لیکن ایسی عبادت ہے جس کا تعلق سرکاری اقدامات سے بھی ہے۔ اور اسلامی حکومت کا یہ فریضہ ہے کہ وہ اس کو لوگوں سے وصول کر کے اسے صحیح مستحق لوگوں تک پہنچائے اس طرح Fiscal Law کی تعریف کا یہ دوسرا عنصر بھی زکوٰۃ اور عشر کے قانون پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

۱۱۔ فاضل وکیل کا دوسرا استدلال یہ تھا کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ (بی) اور (سی) میں کسی قانون کے Fiscal Law ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قانون دستور پاکستان کی اتھارٹی کے تحت بنایا گیا ہو، لیکن زکوٰۃ اور عشر کا قانون چونکہ براہ راست اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کے تحت بنایا گیا ہے، اس لیے وہ دستور کی دفعہ ۲۰۳ (بی) کے تحت قانون نہیں کہلایا جا سکتا۔ فاضل وکیل کا کہنا یہ تھا کہ دستور کی دفعہ ۲۲۷ شق نمبر ا میں محض پاکستانی عوام کی اس خواہش کا اظہار کیا گیا ہے کہ موجودہ قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا۔ لیکن جب کوئی قانون اسلام کے مطابق بنا دیا جائے تو اس کا ماخذ اسلامی احکام ہی ہوں گے۔ دستور پاکستان نہیں۔ لہٰذا دفعہ ۲۰۳ (بی) میں fiscal law کو وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج کرتے وقت مقننہ (Legislature) کا مقصد وہ قوانین تھے جو وفاقی شرعی عدالت قائم کرتے وقت ملک میں نافذ تھے اور جن کا ماخذ یا ان کی وجہ جواز سوائے دستور پاکستان کے کچھ اور نہیں تھی، اور چونکہ زکوٰۃ اور عشر کا قانون نہ اس وقت نافذ تھا، اور نہ اس کا ماخذ دستور ہے، بلکہ وہ براہ راست خدائی احکام کے

تحت بنایا گیا ہے۔ اس لیے وہ دفعہ ۲۰۳(بی) کے تحت رائج الوقت قانون کی تعریف میں نہیں آتا، اور جب وہ قانون نہیں تو Fiscal Law بھی نہیں۔

۱۲۔ ہم نے فاضل وکیل کی اس دلیل کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کی یہ دلیل اگر تسلیم کر لی جائے تو یہ ان کے حق میں جانے کے بجائے واضح طور پر ان کے خلاف جاتی ہے۔ کیونکہ اگر ایک مرتبہ ہم یہ تسلیم کرلیں کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس دفعہ ۲۰۳ کے تحت "رائج الوقت قانون" کی تعریف میں شامل نہیں ہوتا تو پھر اس قانون کو چیلنج کرنے کا بھی کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ دفعہ ۲۰۳ اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اس کے تحت وفاقی شرعی عدالت میں صرف ان ہی چیزوں کو چیلنج کیا جاسکتا ہے جو یا تو قانون ہوں یا ایسے رسم و رواج ہوں جو قانون کی سی قوت نفاذ رکھتے ہوں۔ اگر فاضل وکیل کے خیال کے مطابق زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس دفعہ ۲۰۳ کی مراد کے تحت "رائج الوقت قانون" ہی نہیں ہے تو اسے وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کرنا ممکن نہیں ہوگا قطع نظر اس کے کہ وہ Fiscal Law ہے۔ یا نہیں۔

۱۳۔ اس کے علاوہ فاضل وکیل کا مقصد اگر یہ ہے کہ دفعہ ۲۰۳ کے تحت رائج الوقت قانون صرف وہی قانون ہو سکتا ہے جو دفعہ ۲۰۳ کے نفاذ کے وقت نافذ ہو، تو یہ بات صراحتاً غلط ہے اصول فقہ اور تعبیر قانون کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ جب کسی قانونی حکم میں کوئی عام لفظ استعمال کیا جائے تو اس کا اطلاق صرف ان ہی چیزوں پر نہیں ہوتا جو نفاذ قانون کے وقت موجود ہوں بلکہ اس عموم میں داخل ہونے والی ہر اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو آئندہ پیدا ہو۔

اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ جتنے قوانین اسلامی احکام کو نافذ کرنے کے لیے بنائے جائیں وہ چونکہ خدائی احکام کے تحت بنائے گئے ہیں، اس لیے قانون کی تعریف میں نہیں آتے تو یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں، اس لیے کہ جو قوانین خدائی احکام کے تحت بنائے جائیں ان کا ماخذ بلاشبہ خدائی احکام ہوں گے لیکن محض اس بناء پر ان کو "قانون" کی تعریف سے خارج نہیں کیا جاسکتا، خدائی احکام ازلی اور ابدی ہیں، اور ان کے وجود کے لیے کسی قانون کی ضرورت نہیں۔ لیکن جب انھی احکام کو حکومت کی طرف سے باشندوں پر لازم کر دیا جائے تو اس وقت وہ "رائج الوقت قانون" بھی بن جاتے ہیں۔ اگر ان قوانین کے نفاذ کے بعد ان کو رائج الوقت قوانین نہ مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ جس طرح ان کے نفاذ سے پہلے یہ خدائی احکام تھے لیکن حکومت کو ان کے نفاذ میں کوئی دخل نہیں تھا۔ اسی طرح ان کے نفاذ کے بعد بھی اس صورتحال میں کوئی تبدیلی

واقع نہیں ہوئی۔ حالانکہ یہ بات صراحتاً غلط ہے، لہٰذا فاضل وکیل کی یہ دلیل نہ درست ہے اور نہ اس سے ان کے موقف کو کوئی تقویت پہنچتی ہے۔

۱۴۔ فاضل وکیل نے تیسرا نکتہ یہ اٹھایا کہ دستور کی دفعہ ۲۰۳(بی) میں جس Fiscal Law کو وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج کیا گیا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ صرف Fiscal Law ہو، کچھ اور نہ ہو۔ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس کو اگر Fiscal Law مان لیا جائے تب بھی یہ نرا Fiscal Law نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ایک ایسی عبادت بھی ہے جو انسان کی روح اور اس کی دولت کو پاک کرتی ہے،

لہٰذا اس کو خالص Fiscal Law نہیں کہا جاسکتا۔

۱۵۔ فاضل وکیل کی اس دلیل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ Fiscal Law جس کو وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج کیا گیا ہے Fiscal Law کے سوا کچھ اور نہیں ہونا چاہیے لیکن ان کی یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں۔ دستور کی مذکورہ دفعہ میں اس بات کا کوئی اشارہ موجود نہیں کہ وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج ہونے کے لیے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ قانون "صرف Fiscal Law ہو، بلکہ جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ ان کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی قانون Fiscal Law ہے، تو وہ دفعہ ۲۰۳ کی مراد کے تحت قانون کی تعریف سے خارج ہے۔ اس میں اس بات سے کوئی بحث نہیں کہ وہ Fiscal Law کے علاوہ کسی اور کیٹگری میں شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ فرض کیجیے کہ ایک ریاست اپنے باشندوں کی فلاح کے لیے ایک ٹیکس عائد کرتی ہے، اور اس ٹیکس کی وصولیابی کے لیے ایک قانون نافذ کرتی ہے، تو بلاشبہ یہ Fiscal Law فسکل لاء کہلائے گا۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کو ملک کے فلاحی قوانین کی کیٹگری میں بھی شمار کیا جائے گا۔ اور یہ کہنا بالکل غلط ہوگا کہ چونکہ یہ قانون ملک کے فلاحی قوانین کی کیٹگری میں بھی شامل ہے۔ اس لیے Fiscal Law نہیں۔ یہی معاملہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس کا ہے کہ بلاشبہ یہ ایک عبادتی قانون بھی ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے یہ کہنا درست نہیں کہ یہ Fiscal Law نہیں ہے۔

۱۶۔ فاضل وکیل نے آخری دلیل یہ پیش کی کہ اگر زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس کو Fiscal Law قرار دے دیا جائے تب بھی ان کی درخواست میں پورے آرڈیننس کو چیلنج نہیں کیا گیا بلکہ اس آرڈیننس کی ایک ایسی دفعہ کو چیلنج کیا گیا ہے جو مالی نوعیت نہیں رکھتی کیونکہ درخواست گذار کا

اصل منشا یہ ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے فرقہ بندی ممنوع ہے اور مسلمانوں کے درمیان فرقوں کی بنیاد پر امتیاز اسلام کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ دفعہ جو فرقہ بندی کو تقویت بخشتی ہے کالعدم ہونی چاہیے فاضل وکیل کا کہنا ہے کہ یہ کوئی مالی معاملہ نہیں بلکہ عدالت سے اس بات کی درخواست ہے کہ وہ فرقہ بندی اور فرقوں کی بنیاد پر امتیاز کو ناجائز قرار دے۔

۱۷۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فاضل وکیل کی یہ دلیل بھی ان کے لیے کار آمد نہیں کیونکہ زیر بحث درخواست میں ان کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ عدالت نظریاتی اعتبار سے یہ اعلان کر دے کہ فرقہ بندی اسلام میں ممنوع ہے۔ بلکہ خاص طور پر وہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس کی دفعہ ۲ ذیل ۳ کی شق الف کو اس قانون سے حذف کرانا چاہتے ہیں۔ اس شرط میں یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص ایک مخصوص قسم کا اقرار نامہ داخل کر دے وہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہوگا اور ظاہر ہے کہ کسی مالی فریضہ کی دائیگی سے مستثنیٰ ہونا یا نہ ہونا یہ ایک مالیاتی معاملہ ہے خواہ اس کی بنیاد کسی فرقہ وارانہ امتیاز پر ہو یا کسی اور بنیاد پر اور چونکہ یہ ایک مالیاتی معاملہ ہے اس لیے وہ Fiscal Law ہونے کی وجہ سے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔

۱۸۔ فاضل وکیل نے وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف بھی دلائل پیش کیے کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس مسلم پرسنل لاء ہے۔ اور اس عدالت سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ وفاق پاکستان بنام مسمات فرشتہ (ا) میں اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرے جس کے تحت مسلم پرسنل لاء کی تعریف میں ہر اس قانون کو شامل قرار دیا گیا ہے۔ جو صرف مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہو۔ اپنی اس درخواست کی تائید میں فاضل وکیل نے وہ اسلامی احکام بیان کیے ہیں جن کی رو سے ایک قاضی اپنے سابقہ فیصلے سے رجوع کر سکتا ہے۔ ہمیں فاضل وکیل کے ان دلائل سے اختلاف نہیں جن کی رو سے قاضی کو اپنے سابقہ فیصلے سے رجوع کرنے کا اختیار ہے، لیکن یہ مقدمہ عدالت ہذا کے اس سابقہ فیصلے پر نظر ثانی کرنے کے لیے موزوں مقدمہ نہیں۔ ہم پہلے تفصیل کے ساتھ یہ قرار دے چکے ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس Fiscal Law ہونے کی وجہ سے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ لہٰذا اس مقدمے میں اب اس بات کی تحقیق کی ضرورت نہیں کہ وہ مسلم پرسنل لاء بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس تحقیق سے اس مقدمے پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

۱۹۔ مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر اپیل ۱۹ مسترد کی جاتی ہے۔

۲۰۔ اپیل نمبر ۲۔۱۹۸۱ء میں اپیل کنندہ نے زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس کی کسی خاص دفعہ کو چیلنج نہیں کیا بلکہ پورے آرڈیننس کو اس بناء پر چیلنج کیا ہے کہ حکومت کو اپنے باشندوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم کی رو سے حکومت زکوٰۃ وصول نہیں کرتی، بلکہ زکوٰۃ دیتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے باشندوں کو نشو و نما کا سامان فراہم کرتی ہے۔ اور جو چیز قرآن کریم کی رو سے حکومت کو وصول کرنے کا حق ہے وہ زکوٰۃ نہیں، بلکہ صدقات ہیں۔ اپیل کنندہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"سورۃ الحج کی آیت ۴۱ کی رو سے زکوٰۃ دینے کی ذمہ داری حکومت اسلامی جمہوریہ پاکستان پر عائد ہوتی ہے، اس صورت میں کسی نصاب و شرح اور مصارف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ تو تمام افراد معاشرہ کو سامان نشو و نما اسلامی حکومت فراہم کرتی ہے، یعنی اسلامی حکومت زکوٰۃ دیتی ہے، وصول نہیں کرتی۔ لہٰذا استدعا ہے کہ زکوٰۃ آرڈیننس کے باب ۲ زکوٰۃ کی دفعہ ۳ اور اس شق نمبر ۱ اور شق نمبر ۲ اور شق نمبر ۵ اور جہاں جہاں بھی زکوٰۃ کی وصولی کا ذکر ہے۔ اور شیڈول نمبر ۱ اور شیڈول نمبر ۲ میں درج تفصیل کی ڈھائی فیصد زکوٰۃ کو کالعدم قرار دیا جائے اور نصاب و شرح سے زکوٰۃ کی لازمی وصولی اور زکوٰۃ کے مصارف کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دے کر منسوخ فرمایا جائے اور حکومت اسلامی جمہوریہ پاکستان اسلام آباد کے نام حکم صادر فرمایا جائے کہ فقہی اختلافات سے قطع نظر صرف قرآن و سنت کے مطابق افراد معاشرہ کو سامان زیست اور نشو و نما مہیا کرنے یعنی زکوٰۃ دینے کی ذمہ داری احسن طریقے سے انجام دیتی رہے، اور صدقات آرڈیننس جاری کر کے قرآن مجید کی سورہ التوبہ آیت نمبر ۱۰۳ کے حکم کی تعمیل میں اور حدیث شریف کی رو سے سنت رسول ﷺ کی پیروی میں اغنیاء سے فرض صدقات وصول کر کے قرآن مجید کی سورہ توبہ کی آیت ۶۰ میں بیان شدہ مصارف میں مستحقین کو یہ صدقات تقسیم کیے جانے کا خاطر خواہ انتظام کرے۔"

۲۱۔ اپیل کنندہ نے اپنی اپیل کے دلائل ایک مفصل تحریری بیان میں پیش کیے ہیں۔ انھوں نے خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ بذات خود عدالت میں دلائل پیش کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی انھوں نے یہ شرط عائد کی کہ ان کے دلائل کی سماعت کے لیے عدالت کوئٹہ میں اجلاس منعقد کرے۔ چونکہ کسی دوسرے مقدمے کی عدم موجودگی کی بناء پر عدالت کے لیے کوئٹہ میں اجلاس منعقد کرنا ممکن نہ تھا اس لیے اس مقدمے کی سماعت راولپنڈی میں طے کی گئی اور اپیل کنندہ کو نوٹس دیا گیا۔

مگر اپیل کنندہ حاضر عدالت نہیں ہوئے۔ تاہم عدالت نے اس مقدمے کو عدم پیروی کی بنا پر خارج کرنے کی بجائے اس پر از خود غور کرنا مناسب سمجھا۔ کیونکہ اپیل کنندہ کے موقف کے دلائل ان کے طویل تحریری بیان میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

۲۲۔ اگرچہ اس فیصلے کے پہلے حصے میں ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر آرڈیننس وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی اس بینچ کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ لہٰذا اس درخواست کو عدم اختیار سماعت کی بنا پر بھی خارج کیا جاسکتا تھا۔ لیکن چونکہ وفاقی شرعی عدالت نے اس مقدمے کو عدم اختیار کی بنا پر خارج کرنے کی بجائے اس کو بے دلیل (without merit) قرار دے کر خارج کیا ہے نیز اگر Fiscal Law کے بارے میں یہ موقف اختیار کیا جائے کہ وہ صرف ان مالی قوانین کا نام ہے جن کا تعلق حکومت سے ہو تو زکوٰۃ و عشر آرڈیننس کے Fiscal Law ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرنے کے لیے بھی اپیل کنندہ کے دلائل پر تبصرہ ضروری ہوگا۔ اس لیے اپیل کنندہ کے موقف اور ان کے دلائل کا تصفیہ بھی مناسب ہے۔

۲۳۔ اپیل کنندہ کے موقف کی بنیاد مندرجہ ذیل تین امور پر ہے:۔

(۱) قرآن کریم کی رو سے "زکوٰۃ" حکومت وصول نہیں کرتی، بلکہ اپنے باشندوں کو ادا کرتی ہے۔ اور اس کا مطلب باشندوں کو سامان نشوونما فراہم کرنا ہے۔

(۲) قرآن کریم میں جن "صدقات" کو سرکاری سطح پر وصول کر کے مخصوص مصارف میں خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ صدقات واجبہ ہیں، جن کا زکوٰۃ سے کوئی تعلق نہیں۔

(۳) جو "صدقات واجبہ" حکومت وصول کر سکتی ہے، ان کا کوئی نصاب یا شرح قرآن وسنت کی رو سے مقرر نہیں ہے۔ پہلے نکتے کی تائید میں اپیل کنندہ نے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کی کوشش کی ہے:

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ (الحج : ٤١)

یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں اقتدار بخشیں تو یہ نماز قائم کریں، اور زکوٰۃ دیں، اور نیکی کا حکم کریں، برائی سے روکیں اور تمام کاموں کا انجام تو اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔

۲۴۔ اپیل کنندہ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں چونکہ مسلمان صاحبان اقتدار کی صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ "زکوٰۃ" دیں، اس لیے معلوم ہوا کہ اصحاب اقتدار کا کام زکوٰۃ دینا ہے، اور "زکوٰۃ" کے لفظی معنی چونکہ "بڑھوتری" کے ہیں، اس لیے مطلب یہ کہ وہ باشندوں کو نشوونما کا سامان فراہم کرتے ہیں۔

۲۵۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اپیل کنندہ کی اس دلیل کو درست باور کرنا قرآن و سنت کے احکام سے صریح ناواقفیت کے بغیر ممکن نہیں، قرآن کریم میں "زکوٰۃ" کی ادائیگی کا حکم بار بار آیا ہے۔ اور اس کا یہ مطلب قرار دینا کہ حکومت اپنے باشندوں کو "سامان نشوونما" فراہم کرے، ہلکے سے ہلکے الفاظ میں انتہائی برخود غلط تشریح ہے، جس کی مزید تردید کے لیے مندرجہ ذیل اشارات کافی ہیں۔

(۱) "زکوٰۃ" کا حکم سب سے پہلے سورۂ مزمل میں آیا ہے، جس کے بارے میں یہ طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ کے بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی تھی، اس صورت میں ارشاد ہے:

وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ (۷۳۔ ۲۰)

اور نماز قائم کرو۔ اور زکوٰۃ ادا کرو،

سوال یہ ہے کہ اگر "زکوٰۃ ادا کرنے" کا خطاب حکومت سے ہے تو یہاں کون سی حکومت تھی جسے اپنے باشندوں کو "سامان نشوونما" فراہم کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد مکی سورتوں میں "زکوٰۃ ادا کرنے" کا حکم دیا گیا ہے۔ جن میں کسی حکومت کے مخاطب بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ مسلمانوں کو اس وقت تک حکومت حاصل ہی نہ ہوئی تھی۔

(مثال کے طور پر دیکھیے سورۃ المومنون۔ ۴ النمل۔ ۳ الروم۔ ۳۹ لقمان۔ ۴ فصلت۔ ۷ وغیرہ)۔

(۲) قرآن کریم میں بعض جگہ زکوٰۃ کی ادائیگی فرد کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں ایک مسلمان فرد کے اوصاف بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ۔

اور جو نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے (۲۔ ۱۷۷)

جس سے صاف واضح ہے کہ "زکوٰۃ کی ادائیگی" فرد کا کام ہے۔ نہ کہ حکومت کا

(۳) سورہ توبہ میں ارشاد ہے:

فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْ
تُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوْا

وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ (۹-۵)

پس جب حرمت والے مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو جہاں کہیں تم پاؤ قتل کرو اور انھیں پکڑو، اور گھیرو، اور ان کی تاک میں بیٹھو، پھر اگر وہ توبہ کریں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔

اس آیت کا ایک خاص پس منظر ہے، جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں، یہاں مختصراً اتنا اشارہ کافی ہے کہ اس آیت میں اسلامی حکومت کو خطاب ہو رہا ہے۔ کہ وہ جزیرہ عرب کے مشرکین سے جنگ کرے۔ البتہ اگر وہ تائب ہو کر ایمان لے آئیں، اور نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی پر آمادہ ہو جائیں تو انھیں معاف کرنے کا حکم ہے۔ اگر "زکوٰۃ" دینے سے مراد حکومت کا اپنے باشندوں کو سامان نشوونما فراہم کرنا ہے تو یہ کام اسلامی حکومت کا ہے۔ مشرکین سے اس کے مطالبے کے کوئی معنی نہیں۔ اسلام لانے والے مشرکین سے یہی مطالبہ اسی سورہ توبہ کی آیت نمبر ۱۱ میں بھی دہرایا گیا ہے۔

(۴) سورہ مریم میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ قرآن کریم نے نقل فرمایا ہے کہ:

وَاَوْصَانِیْ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ مَادُمْتُ حَیًّا (۱۹ - ۱۳)

اور جب تک میں زندہ رہوں مجھے اللہ نے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا ہے۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کبھی حکومت حاصل نہیں ہوئی اگر زکوٰۃ کی ادائیگی حکومت کا کام تھا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو یہ حکم دینے کے کوئی معنی ہی نہیں کہ وہ جیتے جی زکوٰۃ ادا کرتے رہیں۔

(۵) حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے۔

وَکَانَ یَاْمُرُ اَھْلَہٗ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ (۱۹ - ۵۵)

وہ اپنے متعلقین کو نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیتے تھے۔

ظاہر ہے کہ یہاں بھی "حکومت کے سامان نشوونما فراہم" کرنے کے مفہوم کا کوئی امکان نہیں۔

(۶) سورۂ احزاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات سے خطاب ہے:

وَاَقِمْنَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتِیْنَ الزَّکٰوۃَ (۳۳ - ۳۳)

اور نماز قائم کرو۔ اور زکوٰۃ ادا کرو۔

اس آیت سے بھی واضح ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی افراد کرتے ہیں اور اس حکم کا خطاب انھی کو ہے۔ ورنہ ازواج مطہرات کو یہ حکم دینے کے کوئی معنی نہیں تھے۔

(۷) قرآن کریم کی مستند ترین تشریح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور اس میں "زکوٰۃ" کی تشریح و تفصیل جس وضاحت کے ساتھ کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد لفظ "زکوٰۃ" کو کوئی اور مفہوم پہنانے کی کوئی ادنیٰ گنجائش نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے ان قبائل سے جہاد کیا جنھوں نے "زکوٰۃ" دینے سے انکار کر دیا تھا۔ اور فرمایا کہ:

والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكوة، فان الزكوة حق المال والله لومنعوني عقالا كانوا يؤ دونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على سنه

(ابوداؤد۔ کتاب الذکوٰۃ کی پہلی روایت)

خدا کی قسم جو لوگ نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرینگے میں ان کے خلاف جنگ کروں گا۔ کیونکہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔ خدا کی قسم یہ لوگ اگر ایک رسی بھی مجھے دینے سے انکار کرینگے جو یہ رسول اللہ ﷺ کو دیا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان کے خلاف جنگ کروں گا۔

۲۶۔ غرض قرآن و سنت نے "زکوٰۃ" کی اس تشریح میں کوئی ادنیٰ اجمال نہیں چھوڑا کہ یہ ایک مالی فرض ہے۔ جو افراد پر عائد ہوتا ہے۔ اگر مسلمانوں کی حکومت قائم نہ ہو تو افراد یہ حق اپنے طور پر ضرورت مند افراد کو ادا کرتے ہیں، اور اسلامی حکومت قائم ہو تو وہ ان سے وصول کر کے ضرورت مند افراد پر تقسیم کرتی ہے۔ قرآن و سنت ان واضح احکام سے لبریز ہیں اور یہ اتنی واضح بات ہے کہ اس پر مزید دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ جہاں تک سورۂ حج کی آیت ۴۱ کا تعلق ہے اس میں با اقتدار مسلمانوں کے اوصاف بیان کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ وہ زکوٰۃ دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے۔ کہ نماز اور زکوٰۃ جس طرح ہر مسلمان پر فرض ہے با اقتدار مسلمانوں پر بھی فرض ہے۔ بلکہ ان کو دو طرح زکوٰۃ دینی ہوتی ہے ایک اپنے ذاتی مال کی زکوٰۃ نکالنی ہوتی ہے۔

دوسرے عام مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کرکے اسے ضرور تمند افراد پر خرچ کرنا ہوتا ہے۔ انھی دونوں معنوں کے اعتبار سے آیت میں کہا گیا کہ وہ "زکوٰۃ دیتے ہیں" اس سے یہ نتیجہ نکالنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ حکومت زکوٰۃ دیتی ہے وصول نہیں کرتی۔

۲۷۔ اپیل کنندہ نے اپنے دوسرے نکتے میں کہا ہے کہ "زکوٰۃ" اور "صدقہ" الگ الگ چیزیں ہیں۔ قرآن کریم نے حکومت کو صدقہ "وصول کرنے کا حکم دیا ہے" "زکوٰۃ" نہیں۔ اس کے لیے انھوں نے سورۂ توبہ کی اس آیت سے استدلال کی کوشش کی ہے جس میں ارشاد ہے۔

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (۹۔ ۱۰۳)

ان لوگوں کے مال سے صدقہ وصول کیجیے۔

۲۸۔ لیکن اگر خود اسی آیت کے الفاظ پر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں "صدقہ" سے مراد "زکوٰۃ" ہے۔ آیت کے الفاظ ہیں:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (۹۔۱۰۳)

ان لوگوں کے مال سے وہ صدقہ وصول کیجیے جس کے ذریعے آپ ان کو پاک کریں، اور صاف ستھرا بنائیں۔

یہاں "صدقہ" کی صفت "تزکیھم" بیان کی گئی ہے۔ جو "زکوٰۃ" سے مشتق ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں "صاف ستھرا کرنا" "بڑھانا" اور قرآن کریم میں "صدقہ" کے ساتھ یہ لفظ استعمال کرکے اشارہ کر دیا گیا ہے کہ جس "صدقہ" کا حکم دیا جا رہا ہے وہ "زکوٰۃ" سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔

۲۹۔ جو شخص عہد رسالت کے حالات سے واقف ہو۔ اس کے لیے یہ بات محتاج دلیل نہیں ہے کہ اُس دور میں "زکوٰۃ" اور "صدقہ" کو ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے۔ احادیث میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے زکوٰۃ کی وصولی پر مقرر تھے روایت کرتے ہیں کہ:

امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرص العنب كما نخرص النخل، وناخذ زكوته زبيبا، كمانأخذ صدقة النخل تمرا (جامع الاصول لابن الاثیر ۴۔ ۶۱۴ بحوالہ ابوداؤد و ترمذی)۔

،،پس رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم انگوروں کی پیداوار کا اسی طرح اندازہ لگائیں جیسے کھجوروں کا لگاتے ہیں۔ اور اس کی زکوٰۃ کشمش کی شکل میں اسی طرح وصول کریں جیسے کھجوروں کا صدقہ وصول کرتے ہیں،

اس حدیث کے ایک ہی جملے میں "زکوٰۃ" کے لیے "زکوٰۃ" اور "صدقہ" دونوں لفظ استعمال کیے گئے ہیں، جس سے صاف واضح ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے۔ لہٰذا یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ قرآن کریم میں جہاں کہیں لفظ "صدقہ" استعمال ہوا ہو، وہاں اس کے معنی لازماً زکوٰۃ کے علاوہ کچھ اور ہوں۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا عامل بنا کر بھیجتے وقت ان کو جو ہدایات دیں ان کے الفاظ یہ ہیں۔

فليكن اول ماتدعوهم اليه عبادة الله عزوجل، فاذاهم عرفوا الله فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فاذا فعلوا فاخبرهم ان الله فرض عليهم زكاة، تؤخذ من اغنيائهم، وترد علي فقرائهم فان هم اطاعوا فخذ منهم"۔

وہاں کے اہل کتاب باشندوں کو جس چیز کی طرف سب سے پہلے تم دعوت دو، وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی ہے۔ جب وہ اللہ تعالیٰ کو پہچان لیں تو ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ جب وہ اس پر عمل کرلیں تو ان کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے۔ جو ان کے مالداروں سے وصول کی جائے گی۔ اور ان کے فقراء کو لوٹادی جائے گی جب وہ اس کی اطاعت کرلیں تو ان سے زکوٰۃ وصول کرو۔ (جامع الاصول ۴: ۵۵۰ بحوالہ بخاری و مسلم)

اس حدیث سے واضح طور پر یہ بھی معلوم ہوگیا کہ "زکوٰۃ" افراد حکومت کو ادا کرتے ہیں اور یہ بھی کہ قرآن کریم نے آیت محولہ میں جس "صدقہ" کی وصولیابی کا حکم دیا ہے۔ وہ اور "زکوٰۃ" ایک ہی چیز ہے۔

(۳) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لاتوخذ زکاتهم الافي دورهم۔

لوگوں کی زکوٰۃ ان کے گھروں ہی میں وصول کی جائے (یعنی ان کو ادائیگی کے لیے سفر کی زحمت نہ دی جائے)

(سنن ابی داؤد، کتاب الزکاۃ، حدیث ۱۵۹۱، ۱۵۹۲)

(۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا:۔

انا قد اخذنا زکاة العباس عام الاول للعام

ہم نے حضرت عباسؓ سے اس سال کی زکوٰۃ پچھلے سال ہی وصول کرلی تھی۔

(جامع ترمذی، باب ماجاء فی تعجیل الزکوٰۃ حدیث ۶۷۸، ۶۷۹)

۳۰۔ یہ چند سرسری مثالیں ہیں۔ ورنہ ایسی احادیث بیشمار ہیں جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے عمال لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے اور قرآن کریم نے سورۂ توبہ آیت ۱۰۳ میں "صدقہ" وصول کرنے کا جو حکم دیا ہے اس سے مراد "زکوٰۃ" ہی ہے کوئی اور چیز نہیں۔

۳۱۔ اپیل کنندہ نے اپنے تیسرے نکتے میں یہ دعوٰی کیا کہ قرآن کریم نے جن "صدقات" کی وصولی کا حکم دیا ہے ان کا کوئی نصاب یا شرح قرآن وسنت کی رو سے مقرر نہیں ہے۔ اس سلسلے میں صورت حال یہ ہے کہ قرآن کریم میں بلاشبہ زکوٰۃ کا کوئی نصاب یا شرح مقرر نہیں کیا گیا لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قرآن کریم میں نماز کا حکم بار بار آیا ہے۔ مگر اس کا طریقہ، اس کی رکعتوں کی تعداد اور اس کے اوقات کی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔ یہ ساری چیزیں سنت نے متعین کی ہیں۔ اسی طرح قرآن کریم نے زکوٰۃ کا اصولی حکم دیا ہے لیکن اس کی شرح اور نصاب وغیرہ کی تفصیلات سنت نے مقرر کی ہیں اور اسی طرح واجب الاتباع ہیں۔ جیسے نمازوں کی رکعات کی تعداد جس کی وضاحت سنت ہی سے ہوئی ہے۔ وہ احادیث جن میں زکوٰۃ کی شرح اور اس کا نصاب وغیرہ بیان کیا گیا ہے، مشہور و معروف ہیں۔ اس لیے یہاں ان کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔

۳۲۔ اپیل کنندہ کی درخواست میں مذکور تین نکات کے علاوہ جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا براہ راست زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ان پر ہم کسی تبصرے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

۳۳۔ مذکور بالا وجوہ کی بنا پر ہمارے نزدیک فیڈرل شریعت کورٹ کا یہ فیصلہ درست ہے کہ اپیل کنندہ کے دلائل میں کوئی قوت نہیں لہٰذا یہ اپیل بھی مسترد کی جاتی ہے۔

فیصلہ کرایہ داری ایکٹ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُوْنَ

فیصلہ کرایہ داری ایکٹ

صوبہ سرحد۔پاکستان

روبروئے:

جناب جسٹس محمد افضل ظلہ صاحب چیئرمین

جناب جسٹس ڈاکٹر نسیم حسن شاہ صاحب ممبر

جناب جسٹس شفیع الرحمن صاحب ممبر

جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ممبر

شریعت اپیل نمبر ۱۶ا۔ در ۱۹۸۴ء

سلطان خان بنام حکومت صوبہ شمالی مغربی سرحد

وکیل برائے اپیلانٹ۔۔۔۔۔۔ مولوی سراج الحق اے ایس سی

مسٹر محمد افضال صدیقی اے او آر

وکیل برائے رسپونڈینٹ۔۔۔۔۔ میاں محمد اجمل، اسسٹنٹ اے جی

این، ڈبلیو، ایف، پی

مسٹر نور احمد خان اے او آر

(غیر حاضر)

فیصلہ

محمد تقی عثمانی ممبر

این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمیندار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت خود حاصل کر لے، اس معاوضے کا تعین اسی دفعہ کے تحت بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار یہ معاوضہ ادا کر دے، تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا، قانون کی دفعہ ۴ کے الفاظ یہ ہیں:

Any occupancy tenant who at the commencement of this Act.

(a) occupies any land as such paying on rent thereof beyond the amount or the land revenue thereof and the rates and cesses for the time being chargeable thereon shall become full owner of such land without payment of any compensation;

(b) occupies any land as on payment of the rent in cash, shall become full owner thereof on payment of the compensation to the landlord at such rates and within such period as may be prescribed by the Provincial Government under this section;

(c) occupies land as such and pays rent both in the case as well as in kind shall become full owner thereof on payment of compensation to the landlord at such

rates and within such period as may be prescribed by the Board of Revenue under this section.

اس دفعہ پر عمل در آمد کے لیے صوبائی حکومت کی طرف سے مختلف اوقات میں قواعد بنائے جاتے رہے ہیں، آخر میں ۷ر جولائی ۱۹۸۲ء کو

North-west Frontier Province Tenancy (Fistation of Compensation to landlords) Rules, 1981.

کے نام سے قواعد بنائے گئے، جن میں معاوضے کے تعین کا فارمولا طے کیا گیا، اور اس کے تحت معاوضے کی ادائیگی کے لیے ۱۸ ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کی گئی۔

اپیل کنندہ نے ان قواعد کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا اور ان کو کالعدم قرار دینے کی درخواست دائر کی وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے مورخہ ۷ ۲/ ۳ /۱۹۸۴ء کے ذریعہ یہ درخواست خارج کردی۔

اس درخواست کو خارج کرنے کی جس بنیاد پر پانچوں جج صاحبان متفق ہوئے، وہ یہ تھی کہ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں نافذ ہوا تھا، اس وقت سے اپیل کنندہ نے اس قانون کو کسی عدالت میں چیلنج نہیں کیا، جبکہ اس کے پاس یہ چارہ کار موجود تھا کہ وہ اس قانون کو بنیادی حقوق کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرتا، لہٰذا اس کا یہ طویل "سکوت" اس کی طرف سے رضامندی کی علامت ہے، اور اس کی جو زمینیں کاشتکاروں نے بالمعاوضہ حاصل کیں، ان کو باہمی رضامندی کی بیع قرار دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ مرکزی فیصلے میں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ مذکورہ قوانین چونکہ مفاد عامہ کے لیے بنائے گئے ہیں، اس لیے وہ قرآن وسنت کے خلاف نہیں ہیں، لیکن ۲ فاضل جج صاحبان نے اس موقف سے اتفاق نہیں کیا۔

اپیل کنندہ نے یہ اپیل وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی ہے، ہم نے اس سلسلے میں فریقین کے فاضل وکلاء کے دلائل سنے، اور متعلقہ قوانین کا جائزہ لیا۔

جہاں تک "سکوت" کی بنیاد پر اس اپیل کو مسترد کرنے کا تعلق ہے، یہ ہماری پختہ رائے ہے کہ اس کی بنیاد پر اس درخواست کو مسترد کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔ یہ درخواست دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ڈی کے تحت دائر کی گئی تھی، اس دفعہ کے تحت وفاقی شرعی عدالت کا کام انفرادی تنازعات کا تصفیہ کرنا نہیں ہے، بلکہ قوانین کا قرآن وسنت کی بنیاد پر جائزہ لینا ہے، لہٰذا کسی قانون کے بارے میں کسی شخص کا انفرادی رویہ اس سلسلے میں قطعی غیر

[illegible] (incompetent) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الثانية الاستثناء من قبيل...... أن الفقرة الأولى هي

الأصل المختار أن المعاملات مربوطة بالعقود ولا تنعقد

الصريحة فليس لجزوياتها عدد يدخل تحت الحصر، بخلاف الفقرة الثانية، فانها محصورة بالاستقراء

دوسرا فقرہ درحقیقت پہلے فقرہ میں استثناء کی حیثیت رکھتا ہے...... پھر پہلا فقرہ اصل قاعدہ پر مشتمل ہے، اس اعتبار سے کہ تمام معاملات صریح الفاظ اور معاہدات سے مربوط ہوتے ہیں، لہٰذا اس قاعدے کے تحت آنے والے مسائل کو گنتی کے ذریعہ محدود نہیں کیا جاسکتا، اس کے برعکس دوسرا فقرہ گنتی کے چند مسائل میں صادق آتا ہے، جو استقراء کے ذریعے محصور ہوسکتے ہیں۔

(شرح المجلۃ، خالد الاتاسی ص ۱۸۱، ۱۸۲ ج ۱، مادہ نمبر ۶۷)

اس سے صاف واضح ہے کہ اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ کسی شخص کی خاموشی کو اس کے اقرار کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض ایسے مقامات پر جہاں کسی شخص پر بولنا واجب ہو، اور وہ کسی حقیقی رکاوٹ کے بغیر خاموش رہے، اور حالات ایسے ہوں کہ اس کی خاموشی سے رضامندی کے سوا کوئی نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہ نکالا جاسکتا ہو، وہاں اس کی خاموشی کو رضامندی سمجھا جاسکتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں "سکوت" کو "رضامندی" قرار دینے کے معاملے میں مثال یہ پیش کی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے ارشاد کے مطابق اگر کسی بالغ باکرہ عورت کے سامنے کسی مخصوص شخص کا نام لے کر اس کے ساتھ نکاح کا ایجاب (offer) کیا جائے، اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی سے نتیجہ نکالا جائے گا کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے، اس استثنائی قاعدے کے تحت یہی مثال فقہاء کرام نے بھی پیش کی ہے، لیکن ساتھ ہی اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بہت سی باکرہ لڑکیاں حیا و شرم سے اتنی مغلوب ہوتی ہیں کہ وہ زبان سے رضامندی ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہوتیں، لہٰذا ضرورۃً ان کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عورت باکرہ نہ ہو، بلکہ ثیبہ ہو تو اس کی طرف سے خاموشی کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے زبان سے رضامندی کا اظہار ضروری ہے۔

پھر ایک فریق کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دے کر کسی معاملے کا قانوناً وجود میں آجانا صرف نکاح کی اس صورت کے ساتھ ہی مخصوص ہے، کوئی دوسرا معاملہ مثلاً بیع و شراء وغیرہ اس طرح وجود میں نہیں آسکتا، چنانچہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی چیز بیچنے کے

لیے ایجاب (offer) کرے، اور دوسرا خاموش رہے تو اس خاموشی کو قبول (acceptance) قرار دے کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس طرح بیع وجود میں آگئی ہے۔

بلکہ جن فقہاء کرام نے "سکوت" کے بارے میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، انھوں نے اس قاعدے کی تشریح کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ:

فلو رأى اجنبيا يبيع ماله، فسكت ولم ينهه لم يكن وكيلاً بسكوته

اگر کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا کوئی مال فروخت کر رہا ہے، اور اس پر خاموش رہے، اور اسے فروخت کرنے سے منع نہ کرے، تو اس کی خاموشی کی بنا پر یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی شخص اس کا وکیل (Agent) بن گیا ہے۔

(شرح الاشباہ والنظائر للحموی ص ۱۸۵ ج ا فن نمبر ۲ قاعدہ نمبر ۱۲)

مجلۃ کی دفعہ ۱۶۵۹ اور خالد الاتاسی کی شرح المجلۃ ص ۱۸۲ ج ا میں بھی اس قاعدے کے تحت یہی مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح کی اس مخصوص صورت کے سوا کسی ایک فریق کی صرف خاموشی سے کوئی معاہدہ یا کوئی معاملہ وجود میں نہیں آسکتا، لہٰذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ کہنا کہ اپیل کنندہ کے سکوت سے وہ "رضامندی" وجود میں آگئی ہے جو قرآن کریم کی رو سے بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، قابل تسلیم نہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اپیل کنندہ کی درخواست کو "سکوت" کی بنیاد پر مسترد کرنا درست نہیں ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اپیل کنندہ نے جس قانون کو چیلنج کیا ہے، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق "ملکیت" کے بارے میں اسلامی احکام سے ہے، اور اس مسئلہ پر ہم "قزلباش وقف بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب" (شریعت اپیل نمبر ایک۔ ۱۹۸۱ء) کے مقدمہ میں تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں، اس بحث کا نتیجہ یہ تھا کہ:

"حکومت کے لیے کسی شخص کی جائز ملکیت کو بلا معاوضہ اس سے لینا، خواہ مصالح عامہ کی غرض سے ہو، قرآن وسنت کے احکام کی رو سے جائز نہیں" (ص ۶۷)

ا۔ عام حالات میں کسی شخص کو اس کی ملکیت کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔

۲۔ صرف "ضرورت" یا "عمومی حاجت" کے موقع پر ہی جبری خریداری جائز ہو سکتی ہے، اور اس کا معیار یہ ہے کہ اس جبری خریداری کے بغیر یا تو کسی کی جان چلی جانے کا براہ راست خطرہ غالب گمان کے درجے میں پیدا ہو گیا ہو، یا اس کے بغیر عام انسانوں کو شدید مشقت میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو۔

۳۔ مذکورہ "ضرورت" یا "عمومی حاجت" کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہٰذا محض "مفادعامہ" کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک "ضرورت" یا "عمومی حاجت" کا یقین نہ ہو گیا ہو۔

۴۔ جبری خریداری میں جو چیز زبردستی کسی شخص سے لی جا رہی ہے، اس کا معاوضہ جبری خریداری کی تاریخ میں اس شے کے بازاری نرخ کے مطابق متعین کیا جائے۔

۵۔ بازاری نرخ کے مطابق یہ معاوضہ مطلوبہ شے کا قبضہ لینے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے، البتہ اتنی معمولی تاخیر جو انتظامی طور پر ناگزیر ہو، اور جسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جائے، "ساتھ ساتھ" ہی میں داخل سمجھی جا سکتی ہے۔

یہ نتائج قرآن و سنت کے جن دلائل پر مبنی ہیں، وہ تفصیل کے ساتھ مذکورہ فیصلے میں بیان کیے جا چکے ہیں، تاہم مثال کے طور پر چند دلائل درج ذیل ہیں:۔

۱۔ يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (سورة نساء ٤:٢٩)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے ہو۔

۲۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

قدنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو۔

(سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۳۸۲)

۳۔ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

انما البيع عن تراض

بیع تو صرف باہمی رضامندی ہی سے ہوتی ہے۔

(سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۲۱۸۵)

۴۔ ابو حرۃ الرقاشی اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔

لایحل مال امری مسلم الابطیب نفس منه

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔

(مجمع الزوائد، ص ۱۷۲ ج ۴، بحوالہ مسند ابو یعلی، و مشکوۃ المصابیح، ص ۲۵۵ ج ۱، بحوالہ بیہقی)

قرآن و حدیث کے یہ چند ارشادات محض مثال کے طور پر یہاں ذکر کیے گئے ہیں، مزید دلائل اور ان پر مفصل بحث مذکورہ فیصلے میں کی جا چکی ہے۔

زیر نظر قانون میں موروثی کاشتکار کو زمیندار کی رضامندی کے بغیر ایک مخصوص معاوضے کے ذریعے زمین کا مالک قرار دیا گیا ہے، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ "موروثی کاشتکار" (occupancy Tenant) کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس قانون کے اطلاق سے پہلے ایسی زمینوں کا مالک زمیندار ہی کو سمجھا جاتا تھا، لہٰذا اس قانون میں مالک کی مرضی کے بغیر زمین کاشتکار کی طرف منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جو معاوضے کی صورت میں بھی ایک طرح کی جبری بیع ہے، اور جبری بیع کے جواز کی جو شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں، اس قانون میں وہ موجود نہیں ہیں۔

لہٰذا یہ اپیل منظور کرتے ہوئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ اپنی تمام ذیلی شقوں سمیت قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے، لہٰذا اس کو روبعمل لانے کے لیے این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی N.W.F.P Tenancy (Fistation of Compensation to land lords) رولز ۱۹۸۱ء کے نام سے جو قواعد بنائے گئے ہیں، وہ بھی قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

یہ فیصلہ مورخہ ۲۳ مارچ ۱۹۸۹ء کو موثر ہو جائے گا، اور اس تاریخ سے یہ قوانین بے اثر سمجھے جائیں گے۔

محمد افضل ظلہ.......... چیئرمین

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ.......... ممبر

شفیع الرحمن.......... ممبر

محمد تقی عثمانی.......... ممبر

سرحد مزارعت ایکٹ کی شرعی حیثیت

سرحد مزارعت ایکٹ کی شرعی حیثیت

سرحد ٹیننسی ایکٹ کے فیصلے پر نظر ثانی کی درخواست دائر کی گئی، جس پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے فیصلہ تحریر فرمایا وہ ذیل میں پیش خدمت ہے............ادارہ

نظر ثانی کی یہ درخواست اس عدالت کے اس فیصلے کے خلاف کی گئی ہے، جو شریعت اپیل نمبر ۱۶-۱۹۸۴ء (سلطان خان بنام حکومت صوبہ سرحد) میں دیا گیا تھا، اس فیصلے کی رو سے این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائیگا) کی دفعہ ۴۔ اور این، ڈبلیو ایف پی ٹیننسی رولز ۱۹۸۰ء کو اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا تھا، اور یہ حکم دیا گیا تھا کہ ۲۳ مارچ ۱۹۹۰ء سے یہ فیصلہ مؤثر ہو جائے گا، اور قانون کی جن دفعات کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس تاریخ سے بے اثر ہو جائیں گی۔

ایکٹ کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار (Occupancy tenant) کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمین دار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت حاصل کرے اور معاوضہ کا تعین بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اور اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار معاوضہ ادا کر دے تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا۔

ہم نے درخواست کنندہ سردار محمد یوسف کو بذات خود بھی اپنا نقطۂ نظر پیش کرنے کا موقع دیا، اور ان کے فاضل وکیل چوہدری حمید الدین ایڈووکیٹ کی بحث بھی تفصیل کے ساتھ سنی، ان کی بحث کا مکمل نچوڑ مندرجہ ذیل نکات میں منحصر ہے۔

(۱) فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ یہ ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بنا تھا، اور اس کے تحت سینکڑوں موروثی کاشتکار ایکٹ کے احکام کے مطابق اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن شریعت اپیلٹ بینچ کے اس فیصلے کے بعد زمین کے سابق مالکوں نے یہ مشہور کرنا شروع کر دیا ہے کہ ایکٹ کے نتیجے میں جو کاشتکار مالک بنے تھے، شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے سے ان کے حقوق ملکیت ختم ہو

گئے ہیں اور یہ اراضی دوبارہ سابق مالکوں کی ملکیت میں آگئی ہیں، اس صورتحال سے صوبے کے کاشتکاروں میں شدید بے چینی پائی جاتی ہے، جس کے لیے انھوں نے یہ ریویو کی درخواست دائر کی ہے۔

(۲) فاضل وکیل کا کہنا ہے کہ دراصل جن لوگون کو ایکٹ میں موروثی کاشتکار کہا گیا ہے، حقیقت میں شروع سے اپنی زیر کاشت زمینوں کے وہی مالک تھے اور انھوں نے ہی ابتداء میں یہ زمینیں آباد کی تھیں، لیکن انگریزوں نے ان سے ان زمینوں کی ملکیت چھین کر اپنے کچھ مراعات یافتہ افراد کو ان کا مالک قرار دیدیا، اور اصل مالکوں کو موروثی کاشتکار کا نام دیدیا گیا۔ لہٰذا ۱۹۵۰ء میں جو ایکٹ بنایا گیا، اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ زمینیں اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور جن لوگوں کو انگریزوں نے بلاجواز مالک قرار دیدیا تھا، ان کی نام نہاد ملکیت کو ختم کیا جائے اور چونکہ اصل اور حقیقی مالک کو زمین کا لوٹانا شریعت کے خلاف نہیں، بلکہ قرآن و سنت کے احکام کے عین مطابق ہے، اس لیے جو قانون اس مقصد کے لیے بنایا گیا اس کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) اگرچہ ایکٹ کے نفاذ کے بعد سے اب تک سینکڑوں کاشتکار اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن بہت سے کاشتکار ایسے بھی ہیں جو ابھی تک ایکٹ کی دی ہوئی سہولت سے فائدہ نہیں اٹھاسکے اور انھوں نے حقوق ملکیت حاصل نہیں کیے۔ اس فیصلے کے نتیجے میں ان کے لیے ایکٹ کے تحت حقوق ملکیت حاصل کرنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔

ہم نے ان تینوں نکات سے متعلق فاضل ایڈووکیٹ کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے، جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے کہ اس فیصلے کے بعد سابق مالکان نے یہ کہنا شروع کردیا ہے کہ جو لوگ ۱۹۵۰ء کے بعد سے ایکٹ کے تحت اراضی کے مالک بن گئے، فیصلے کے نتیجے میں ان کی ملکیت منسوخ ہوگئی اور سابق مالکان کی ملکیت بحال ہوگئی ہے تو درحقیقت اگر کسی نے فیصلے کی یہ تشریح کی ہے تو وہ خود فیصلے کے الفاظ سے کسی طرح مطابقت نہیں رکھتی، فیصلے میں کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ اس فیصلے کے نفاذ سے وہ تمام کارروائیاں کالعدم ہوجائیں گی، جو اس ایکٹ کے تحت ۱۹۵۰ء سے ۲۳/۳/۱۹۹۰ء تک کی گئیں اور نہ فیصلے میں کہیں یہ کہا گیا ہے یہ فیصلہ ماضی پر موثر (Retrospective) ہوگا واقعہ یہ ہے کہ دستور پاکستان میں دفعہ ۲۰۳۔ڈی کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ کو اور دفعہ ۲۰۳۔ایف شق (۲) کے تحت سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ

بینچ کو جو اختیار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی قانون کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دے سکتی ہے، لیکن ساتھ ہی اسے ایک تاریخ بھی دینی پڑتی ہے جس پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے اور جن قوانین کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا جائے وہ اس تاریخ سے بے اثر قرار پاتے ہیں جو عدالت نے اپنے فیصلے کے مؤثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ڈی۔ ذیلی دفعہ (۳) شق بی کے یہ الفاظ اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں

(3) It any law or provision of law is held by the court to be Repugnant to the injunctions of Islam.

(a)

(b) Such law or Provision shall to the extent to which it is held to be Repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the court takes effect."

ان الفاظ سے یہ واضح ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بینچ قرآن وسنت سے متصادم قرار دے، وہ اس تاریخ سے اپنا قانونی اثر کھوتا ہے جو تاریخ عدالت نے اپنے فیصلے کے مؤثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اس تاریخ سے پہلے پہلے تک وہ قانون ملکی قانون کی حیثیت میں باقی رہتا ہے اور جو کارروائیاں اس کے تحت تکمیل پا گئی ہوں انکو قانونی کارروائیاں سمجھا جاتا ہے البتہ عدالت کی مقرر کی ہوئی تاریخ سے چونکہ وہ قانون بے اثر ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس تاریخ کے بعد اس قانون کے تحت کی جانے والی کارروائی قانوناً قابل تحفظ نہیں رہتی۔

زیر نظر ثانی فیصلے میں فیصلے کے مؤثر ہونے کی تاریخ ۲۳/۳/۱۹۹۰ء مقرر کی گئی تھی لہٰذا آئین کے مذکورہ بالا احکام کے تحت ایکٹ کی دفعہ ۴ اور اس کے تحت بنے ہوئے رولز ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے بے اثر قرار پائے لیکن اس تاریخ سے پہلے تک ان کی قانونی حیثیت برقرار تھی اور ان کے تحت تکمیل پانے والی تمام کارروائیاں قانونی کارروائیاں تھیں، جنھیں اس فیصلے نے کالعدم نہیں کیا، چنانچہ فیصلے کے کورٹ آرڈر کے فقرہ نمبر ۲ میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

"The operation of section 4 of the N.W.F.P Tenancy act 1950, the rules framed thereunder and the Provisions

ancillary there to which are self excutory s[illegible] in any manner effected by the decision till the[illegible] Provisions cease to have effect. i.e.on 23-3-1[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اصول کی خلاف ورزی کر رہی ہے۔ اس لیے اس کو قرآن و سنت سے متصادم اور ۲۳/۳/۱۹۹۰ء کے بعد سے بے اثر قرار دیا گیا ہے۔

اب اگر سائلان کا موقف یہ ہے کہ اگرچہ قانونی کاغذات میں ان کو "موروثی کاشتکار" ظاہر کیا گیا ہے، لیکن در حقیقت وہ ان اراضی کے اصلی مالک ہیں، جن سے ان کی مرضی کے بغیر ملکیتی حقوق چھین کر دوسرے لوگوں کو دیدیئے گئے اور ان کو زمین کا مالک قرار دیدیا گیا تو وہ اپنا یہ موقف قانون کے مطابق عام عدالتوں سے ثابت کر سکتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ شریعت اپیلیٹ بینچ کا یہ فیصلہ ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا، بلکہ ان کے لیے مزید معاون بن سکتا ہے۔ کیونکہ اس فیصلے کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ جو شخص واقعۃً کسی زمین کا مالک ہو، اس کے حقوق ملکیت جبری طور پر اس سے نہیں لیے جا سکتے۔ اب جو شخص بھی کسی زمین کا جائز اور حقیقی مالک ہو، وہ اپنا مالک ہونا ثابت کر کے اس فیصلے سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اس طرح ان افراد کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے جو قانونی طور پر مالک ہوں اور محض اندراجات کی غلطی سے ان کو موروثی کاشتکار شمار کر لیا گیا ہو۔ لیکن نظر ثانی کی اس درخواست پر غور کرتے وقت ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ایک ایسی صورت بھی ممکن ہے جس میں کسی شخص کو قانوناً بھی "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا ہو اور در حقیقت شرعی اعتبار سے وہ زمین کا مالک ہو، ایسی صورت میں جس شخص کو قانون نے "موروثی کاشتکار" قرار دیا ہے، اگر کوئی قانون اس کو "مالک" قرار دینے کے لیے بنایا جائے تو ایسے قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ شرعی اعتبار سے واقعۃً مالک وہی تھا۔ بلکہ ایسی صورت میں اس کو قانونی مالک قرار دینے کے لیے اس کے ذمے کسی قسم کے معاوضے کی ادائیگی کو لازم قرار دینا قرآن و سنت کے منافی ہوگا۔ کیونکہ جو شخص شرعی طور پر مالک ہے۔ خواہ اسے قانون نے "کاشتکار" قرار دیدیا ہو، وہ ہر وقت مالک بننے کا حقدار ہے اور اس کے لیے شرعاً وہ کوئی معاوضہ ادا کرنے کا پابند نہیں ہے۔

اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ زیر بحث ایکٹ نے کس کس قسم کے افراد کو موروثی کاشتکار (Occupancy Tenant) قرار دیا ہے؟ اور کیا ان میں کوئی قسم ایسے افراد کی بھی ہے جن کو شرعی اعتبار سے مالک قرار دینا چاہیے تھا لیکن ایکٹ نے اسے کاشتکار قرار دے دیا تھا؟ جب ہم اس نقطۂ نظر سے قانون کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بلاشبہ جن

لوگوں کو ایکٹ نے "موروثی کاشتکار" قرار دیا ہے ان میں ایسے افراد بھی شامل ہو سکتے ہیں۔

زیر بحث ایکٹ میں بذات خود تو "موروثی کاشتکار" کی حقیقت واضح طور پر بیان نہیں کی گئی، لیکن اس کی دفعہ ۲ شق (۱۹) میں موروثی کاشتکار (occupancy tenant) کی تعریف کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ شخص "موروثی کاشتکار" ہے جسے پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعات ۵، ۶، ۷، ۸۔ اور ۱۱ میں یا ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن میں موروثیت یا دخیل کاری کے حقوق (occupancy rights) دیئے گئے۔

اب پنجاب ٹیننسی ایکٹ اور ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن ۱۸۸۷ء میں متعدد قسم کے افراد کو موروثیت یا دخیل کاری کے حقوق دیئے گئے ہیں۔ ان میں سے بیشتر قسمیں تو ایسی ہیں جو شرعی اعتبار سے بھی "کاشتکار" کی تعریف میں آتی ہیں، لیکن بعض قسمیں ایسی ہیں جن کو شرعی اعتبار سے "کاشتکار" کہنا غلط ہے، بلکہ در حقیقت ان کو اراضی کا مالک قرار دینا چاہیے تھا، مثلاً پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (سی) میں "موروثی کاشتکار" کی ایک قسم اس طرح بیان کی گئی ہے۔

5. Tenants having right of occupancy :- (1) A tenant

(a) ....

(b) ....

(c) Who, in a village or estate in which he settled along with, or was settled by, the founder thereof as a cultivator therein, occupied land on the twenty-first day of October, 1868, and has continuously occupied the land since that date, or

(d) ......

has a right of occupancy in the land go occupied, unless, in the case of a tenant belonging to the class specified in clause (c), the landlord prove that the tenant was settled on land previously cleared and brought under culuvation by, or at the expense of, the

founder."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی گاؤں کو آباد کرتے وقت گاؤں کے بانی (Founder) نے علاقے کی کسی زمین پر کسی شخصیت کو کاشت کے لیے آباد کر دیا ہو، یا وہ شخص خود وہاں آباد ہو کر کاشت کرنے لگا ہو، اور ۲۱۔ اکتوبر ۱۸۶۸ء (پہلے پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی تاریخ نفاذ) سے مسلسل وہاں کاشت کر رہا ہو تو وہ موروثیت یا دخیلکاری کا حقدار ہے۔ البتہ یہ حقوق اس کو اس وقت حاصل ہوں گے جب اس نے بنجر اور غیر آباد زمین کو خود آباد کیا ہو اور گاؤں کے بانی نے پہلے سے اس میں نوتوڑ نہ کر رکھا ہو۔ لیکن اگر گاؤں کا بانی اس زمین میں خود نوتوڑ کر چکا تھا، یا اسے کسی طرح آباد کر چکا تھا، پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو وہاں کاشت کی اجازت دی تو اس صورت میں یہ کاشتکار موروثیت یا دخیلکاری کے حقوق حاصل نہ کر سکے گا، بلکہ وہ عام قسم کا مزارع (Tenant at will) سمجھا جائے گا۔

اس دفعہ کی بنیاد ایک مقامی رواج پر ہے، جسے انگریزوں کے عہد میں مکمل قانونی حیثیت حاصل ہوئی اور وہ رواج یہ تھا کہ اگر کچھ لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کرتے تو انھیں مالکانہ دیہہ (Proprietors of village) کہا جاتا تھا، یہ لوگ صرف ان اراضی کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے جو انھوں نے آباد کر لی ہوں، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اس کی توسیع یا اس کی مشترک ضروریات (شاملات) کے لیے مخصوص کر لیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ "مالکان دیہہ" کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں پڑی ہیں جن کی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو۔ (۱)

اس رواج کی رو سے چونکہ "مالکانہ دیہہ" گاؤں کے اندر یا اس کے متصل پڑی ہوئی قطعی بنجر اور غیر آباد زمینوں کے بھی خود بخود مالک بن جاتے تھے، اس لیے اگر کوئی شخص ان زمینوں کو پہلی بار آباد کرتا تو وہ بھی انھی "مالکان دیہہ" کا کاشتکار سمجھا جاتا تھا۔ البتہ پہلی بار آباد کرنے کے صلے میں اس کو "موروثی کاشتکار" قرار دیدیا جاتا تھا۔ جسے عام مزارعوں کے مقابلے میں یہ فوقیت حاصل تھی، کہ جب تک وہ مالکان دیہہ کو مقررہ کرایہ دیتا رہے، اس کو زمین سے بے دخل نہیں کیا

۱۔ اس رواج کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔

A Digest of customary law, by W.H. Rattigan 13th ed. PP 978-980 Paras 223-224

جا سکتا تھا، لیکن اس کو اپنی زیر کاشت زمین پر مالکانہ حقوق حاصل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ اس کی زیر کاشت، زمین کا مالک انھی "مالکان دیہہ" کو قرار دیا جاتا، جو گاؤں کے بانی تھے۔ اسی رواج کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ نمبر ۵(۱)(سی) نے قانونی شکل دی ہے۔

یہ رواج اسلامی احکام کے مطابق نہیں تھا، کیونکہ اسلامی احکام کی رو سے قاعدہ یہ ہے کہ وہ زمین کسی کی ملکیت نہ ہو اور مدت سے غیر آباد اور بنجر پڑی ہو، وہ اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے جو اس کو پہلی بار آباد کرے لیکن آباد کرنے سے وہ صرف اتنے ہی حصے کا مالک بن سکتا ہے جتنا اس نے واقعۃً خود اپنی کوشش یا اپنے خرچ سے آباد کر لیا ہو اور جو بنجر زمین اس نے خود آباد نہ کی ہو، اس کو محض اپنی طرف منسوب کرنے سے وہ اس کا مالک نہیں بنتا، اگر بالفرض اس نے کچھ بنجر زمین کو پتھر وغیرہ لگا کر گھیر لیا تو اس سے بھی ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا، البتہ دوسروں کے مقابلے میں تین سال تک اس کو آباد کرنے کا ترجیحی حق Preferential Right حاصل ہو جاتا ہے اگر تین سال کی مدت میں وہ اسے خود آباد کرلے تو آباد شدہ زمین کا مالک بن جاتا ہے اور اگر آباد نہ کرپائے تو اس کا یہ ترجیحی حق ختم ہو جاتا ہے، پھر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اسے آباد کر کے مالک بن جائے۔ (۱) یہ احکام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں بیان ہوئے، یہاں صرف ایک حدیث پیش کر دینا کافی ہوگا۔

عادی الارض لله وللرسول ثم لکم من بعد۔

فمن احیا ارضا میتة فھی له ولیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین

لاوارث اور بنجر زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔ پھر وہ بعد میں تمھاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ (غیر آباد۔ غیر مملوک) زمین کو آباد کرلے تو وہ زمین

---

۱ یہاں یہ واضح رہے کہ آباد کر کے مالک بن جانے کا یہ حق اسی صورت میں ہے جبکہ زمین ایسی ہو جس سے قریبی آبادی کی مشترک ضروریات مثلاً مویشیوں کی چرائی وغیرہ متعلق نہ ہوں۔ چنانچہ حکومت بستی کے قریب ایسی حد بندی کر سکتی ہے کہ اتنی زمین ہمیشہ کے لیے بستی کی مشترکہ ضروریات میں استعمال ہوگی اور کسی کی شخصی ملکیت نہیں۔

اسی کی ہے، لیکن جس شخص نے کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے پتھر لگائے ہوں (آباد نہ کیا ہو) تو تین سال کے بعد اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

(کتاب الخراج، ابویوسف ص ۶۵ فصل فی موات الارض)

یہ احکام ہم نے اپنے فیصلے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی۔ ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ صفحہ ۲۸۸ تا ۲۳۰ پیراگراف ۱۰۵) میں قدرے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

ان احکام کی رو سے جو لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں تو گاؤں کے بانی صرف اتنی ہی زمین کے مالک بن سکتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کرلی۔ پھر گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں کی آبادی کی مشترک ضروریات کے لیے ضروری ہو، کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی۔ نہ اُسے کوئی آباد کر کے اپنی ملکیت میں لاسکتا ہے۔ لیکن مشترک ضروریات کے محدود علاقے سے باہر جو زمین لاوارث اور غیر آباد پڑی ہو وہ شرعاً اسی شخصیت کی ملکیت قرار پائے گی جو اس میں نوتوڑ کر کے اسے آباد کرلے گا، گاؤں کے ابتدائی بانیوں کا بذات خود اس زمین پر کوئی حق نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر گاؤں کے بانی کے علاوہ کوئی شخص اسی زمین کو آباد کرے تو زمین کا مالک وہ آباد کار ہوگا گاؤں کا بانی (Founder) نہیں۔ لیکن پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ ۵(۱)(سی) نے ایسے آباد کار کو "موروثی کاشتکار" اور گاؤں کے بانی کو زمین کا مالک قرار دیدیا ہے اور صوبہ سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بھی اس صورتحال کو برقرار رکھا گیا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں جس شخص کو "موروثی کاشتکار" کہا گیا ہے، وہ دراصل شرعی اعتبار سے زمین کا مالک ہے، اور جس کو مالک یا لینڈ لارڈ کہا گیا ہے، شرعی اعتبار سے زمین پر اس کا کوئی حق نہیں بنتا۔ لہٰذا اگر اس خاص صورت میں زمین کا مالک اس موروثی کاشتکار کو بنادیا جائے جسے قانون نے غیر شرعی طور پر کاشتکار قرار دیا تھا، اور دراصل وہ زمین کا مالک تھا، تو اس میں قرآن و سنت کے احکام کے منافی کوئی بات نہیں ہوئی۔ بلکہ یہ قرآن و سنت کے احکام کے عین مطابق ہوگا۔ چنانچہ ہم نے قزلباش وقف کے مقدمے (پی۔ ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ) کے صفحہ ۲۶۴ پیراگراف ۱۵۰ کے ذیلی فقرہ (۴) میں کہا تھا کہ:

غیر مملوک بنجر زمینوں کی آبادکاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنے تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آبادکاری ہی کاشت کاروں کے ذریعے کرائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انھی کاشتکاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنھوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

بلکہ اس صورت میں ایسے آبادکاروں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے ان سے کوئی معاوضہ طلب کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ زمین کے حقیقی مالک وہی ہیں اور ان کے حقوق ملکیت کے اعتراف کے لیے انھیں کوئی معاوضہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو سرحد ٹیننسی ایکٹ میں "موروثی کاشتکار" (occupancy tenant) کہا گیا ہے۔ قانون ہی کی رو سے وہ مختلف ہو سکتے ہیں، بیشک ان میں سے بیشتر قسمیں ایسی ہی ہیں جن کو شرعاً زمین کا مالک نہیں کہا جاسکتا۔ لہٰذا اصل مالکوں کی مرضی کے بغیر انھیں معاوضے کے ساتھ یا بلامعاوضہ زمینوں کا مالک قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن کچھ قسمیں ایسی بھی ہیں جن کو بلامعاوضہ مالک قرار دینے میں نہ صرف یہ کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا شرعی حق ہے، اور ان کے اس حق کے قانونی اعتراف کے لیے کوئی معاوضہ طلب کرنا قرآن وسنت کے خلاف ہے، اس قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جن کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵(۱)(سی) کے تحت "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا ہو۔ اسی طرح جو لوگ پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ نمبر ۵(۱)(اے) اور ۵(۱)(بی) دفعہ ۶، دفعہ ۷، دفعہ ۸ ۔اور دفعہ ۱۱ کے تحت "موروثی کاشتکار" قرار پائے ہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ شرعاً بھی کاشتکار ہی کی تعریف میں آتے ہیں، لیکن جس وسعت کے ساتھ ان دفعات میں "موروثی کاشتکار" کی تعریفیں کی گئی ہیں، اس میں یہ احتمال ضرور موجود ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ بھی دفعہ ۵(۱)(سی) کے کاشتکاروں کی طرح دراصل زمینوں کے مالک ہوں اور ان کو بلامعاوضہ قانونی طور پر مالک قرار دینا ان کا شرعی حق ہو۔

لیکن سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کی مختلف قسموں سے کوئی بحث

نہیں کی گئی، بلکہ سب کے بارے میں بلا امتیاز یہ حکم دیدیا گیا ہے وہ سب لینڈ لارڈ کی مرضی کے بغیر زمینوں کے مالک قرار دیئے جائیں گے۔ اب جو موروثی کاشتکار شرعی اعتبار سے بھی واقعتہً کاشتکار ہی تھے ان کے بارے میں تو یہ دفعہ اس لیے قرآن و سنت کے خلاف ہے کہ اصل مالکوں کی ملکیت زبردستی ان کی طرف منتقل کر دی گئی ہے۔ اور جو لوگ شرعی اعتبار سے زمینوں کے مالک تھے اور قانون نے انھیں "موروثی کاشتکار" قرار دیدیا تھا (مثلاً پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵(ا) (سی) کی تعریف میں آنے والے) ان کے بارے میں یہ دفعہ اس لیے قرآن و سنت کے خلاف ہے کہ ایسے لوگوں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے کوئی معاوضہ ادا کرنے کی شرط لگانا غلط ہے۔

لہٰذا زیر نظر ثانی فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو جو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس کو اس تشریح کی روشنی میں پڑھنا چاہیے اور صوبہ سرحد کی حکومت کو اس دفعہ میں ایسی ترمیم کرنی چاہیے جس سے اس دفعہ کے تحت بلا معاوضہ زمین کی ملکیت حاصل کرنے کا حق صرف دو قسم کے کاشتکاروں کے حق میں باقی رہ جائے۔ ایک تو وہ "موروثی کاشتکار" جن کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵(ا) (سی) کے تحت "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا ہو اور دوسرے وہ موروثی کاشتکار جو کسی قابل اعتماد ذریعے سے یہ ثابت کر سکیں کہ دراصل شرعی طور پر زمین کے مالک وہ تھے، اگر صوبائی حکومت کسی وجہ سے ایسی قانون سازی نہ کر سکے تب بھی سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ جو ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے بے اثر قرار دی گئی ہے اس کے بے اثر ہونے کے معنی یہی ہوں گے کہ وہ موروثی کاشتکار اس دفعہ کے تحت ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ کے بعد ملکیتی حقوق حاصل نہ کر سکیں گے، جو شرعی طور پر زمین کے مالک نہ ہوں، البتہ وہ لوگ جو یہ ثابت کر سکیں گے کہ انھیں پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵(ا)(سی) کے تحت "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا تھا یا کسی اور واضح اور غیر مبہم دلیل سے یہ ثابت کر سکیں کہ شرعاً زمین کے حقیقی مالک وہی تھے... ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد کوئی معاوضہ ادا کیے بغیر اپنی زیر کاشت زمین کے مالک قرار دیے جا سکیں گے۔

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مختصراً سب ذیل ہیں۔

۱۔ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴۔ اور اس کے تحت بنائے گئے رولز شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے کی رو سے ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے بے اثر ہوئے ہیں۔ اس تاریخ سے پہلے اس دفعہ اور رولز کے تحت جو کارروائیاں تکمیل پاچکی تھیں۔ شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑا، یعنی ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے پہلے جن افراد کو اس ایکٹ کے تحت اراضی کا مالک قرار دیا گیا تھا، ان کی قانونی ملکیت پر اس فیصلے سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور یہ بات غلط ہے کہ اس فیصلے کے نتیجے میں ایسے لوگوں کی ملکیت قانونی طور پر ختم ہو گئی ہے۔

۲۔ ۲۳؍مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی اگر کوئی شخص جس کو کاغذات یا قانون کی رو سے اب تک "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا ہو، یہ دعویٰ کرے کہ حقیقی طور پر زمین کا مالک وہ ہے، تو یہ فیصلہ اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

۳۔ شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے جو بے اثر قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ واقعۃً کاشتکار ہوں، مالک زمین نہ ہوں ان کو مالکوں کی مرضی کے بغیر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء کے بعد اس دفعہ کے تحت ملکیتی حقوق نہیں دیے جاسکتے اور جو لوگ حقیقتاً مالک ہوں ان کے ملکیتی حقوق کے قانونی اعتراف کے لیے شرعاً ان پر معاوضے کی ادائیگی لازم نہیں کی جاسکتی۔

۴۔ جن لوگوں کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵(۱)(سی) کے تحت قانونی طور پر موروثی کاشتکار قرار دیا گیا تھا، شرعی اعتبار سے وہ کاشتکار یا مزارع نہیں، بلکہ زمینوں کے مالک تھے، لہٰذا وہ ۲۳؍مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی ایکٹ کی دفعہ ۴ کے تحت بلا معاوضہ ملکیت کے حقوق حاصل کر سکتے ہیں۔

...ات اور ونداحتوں کی حد تک نظر ثانی کی یہ درخواست جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے۔

...حسن شاہ)　(شفیق الرحمٰن)　(عبدالقدیر چوہدری)　پیر محمد کرم شاہ)

...تقی عثمانی)

۲۴/۲/۱۹۹۱ء (راولپنڈی)

حافظ عبدالقیوم الذاکری
(پوسٹ بکس نمبر 627) جنرل پوسٹ پاکستان کوئٹہ
Hafeez Abdul Qayyum Al-zakiri
Post Box No 627 Gen G.P.O
Quetta, Pakistan 0322 2230881

صاحبِ تصنیف

نام مولانا محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
(مفتی اعظم پاکستان ، بانی دارالعلوم کراچی)

تعلیم 1۔ تکمیل درس نظامی دارالعلوم کراچی 1379ھ (1960ء)

2۔ فاضل عربی پنجاب بورڈ 1958ء۔ امتیازی درجے کے ساتھ

3۔ بی اے۔کراچی یونیورسٹی 1964ء

4۔ ایل ایل بی کراچی یونیورسٹی 1967ء امتیازی درجے کے ساتھ

5۔ ایم اے عربی یونیورسٹی 1970ء امتیازی درجے کے ساتھ

تدریس حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس۔
دارالعلوم کراچی 1960ء سے تاحال۔

صحافت ادارت ماہنامہ '' البلاغ '' 1967ء سے تاحال۔

ادارت ماہنامہ "البلاغ" انٹرنیشنل (انگریزی) 1989ء سے تاحال۔

مناصب 1۔ نائب صدر دارالعلوم کراچی 1976ء سے تاحال۔

2۔ نگران شعبہ تصنیف وتالیف۔دارالعلوم کراچی

3۔ جج شریعت اپیلیٹ بینچ۔ سپریم کورٹ آف پاکستان

4۔ نائب رئیس ''مجمع الفقہ الاسلامی'' جدہ، سعودی عرب

5۔ معاشیات اور بنکنگ پر قابل قدر کام کے باعث اسلامی
ممالک کے مختلف بنکوں میں (Shariah Supervisory Boards)
شریعت نگرانی بورڈز کے ممبر

تصانیف تصانیف کی فہرست اسی کتاب کے فلیپ پر ملاحظہ فرمائیں۔